القراءة للجميع
مكتبة الأسرة
٢٠٠٦

بحثاً عن التراث العربي

نظرة نقدية منهجية



تأليف

رفعت سلام

تقـديـم

منذ أطلقت السيدة الفاضلة سوزان مبارك دعوتها بأن «الحق فى القراءة مثل الحق فى التعليم والحق فى الصحة، بل الحق فى الحياة نفسها» ، والقارئ المصرى ينتظر كل عام مهرجان القراءة للجميع. وها هى «مكتبة الأسرة» أحد روافد المهرجان الرئيسية تكمل عامها الثالث عشر ، وقد أصبحت خلال هذه السنوات أضخم مشروع نشر فى مصر، وقدمت مكتبة عملاقة تجاوزت ٣٤٤٢ (ثلاثة آلاف وأربعمائة واثنين وأربعين) عنوانًا، من ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف) كاتبًا ومفكرًا وأديبًا، طبعت منها أكثر من ٣٩,٠٠٠٠٠٠ (تسعة وثلاثين مليونًا) نسخة بأسعار فى متناول الجميع، وذلك فى مختلف الفروع: العلوم والتكنولوچيا، والعلوم الاجتماعية، والتذوق الموسيقى، والتصوير، والمسرح، والسينما، والأعمال الأدبية الرفيعة، التى مثلت مسيرة الإبداع فى مصر والعالم، والأعمال الفكرية التى تنبذ الخرافة والإرهاب، والأعمال الدينية التى تعكس صحيح الأديان، وعيون الأدب العربى والتراث، التى تربط الأجيال الجديدة بتاريخها المضىء فى مراحله المتميزة، ورصد إسهام هذا التراث فى بناء الإرث الثقافى الإنسانى.

تنطلق «مكتبة الأسرة» لعام ٢٠٠٦ تحت الشعار النبيل الذى طرحته السيدة الفاضلة «سوزان مبارك» : ثقافة السلام، وهو يدعو إلى نشر ثقافة السلام فى المجتمع، ودعم التسامح ونبذ العنف، والتعرف على عادات وتقاليد الشعوب الأخرى، والتأكيد على أهمية الحوار واحترام الآخر، وتقديم التنوع الثقافى، ونشر المعرفة والتواصل مع الحضارات الأخرى.

تأتى «مكتبة الأسرة» هذا العام والعالم كله يعانى من وطأة العنف والإرهاب. ولم يعد هناك منقذ سوى مواجهة قوى الظلام بالتنوير على يد المفكرين والمثقفين والمبدعين، الذين ظل دورهم عبر التاريخ هو ترسيخ القيم العقلانية والجمالية والإنسانية، ومحاربة النزعات البدائية، التى تستخدم القوة لإشعال الحروب وتدمير البشرية وإنجازاتها.

و«مكتبة الأسرة» هذا العام من خلال سلاسلها المتنوعة ستعكس الدور الرائد لثقافة التسامح، التى تستطيع الحفاظ على تراث الأمة الحضارى.

وحتى نلتقى مع مكتبة الأسرة ٢٠٠٦ ، سنعيد إصدار نحو مائة عنوان بشكل جديد كتمهيد لانطلاقة المشروع.

ناصر الأنصارى

كلمـــة أولى

(١)

لاتطمح الصفحات التالية الى تقديم اجابات وافية عن الاشكاليات الرئيسية للتراث العربى •بل لعلها لاتقدم اى اجابات وافية اصلا ، فطموحها ربما كان مسكونا بهاجس نقض الأجوبة ، لابنائها ، هاجس فض الدوائر المغلقة ، لا تكوينها • وربمـــا كان هذا الطموح لايقل مدى مشــروعيته وضروريته ـ للفكر العربى ـ عن مشروعية وضرورية الطموح للبناء ، ان لم يفقه ـ أو يسبقه ـ فى بعض الحالات •

فالحق ، أن الفكر العربى مكدس بالاجابات الجاهزة ، والحلول المستقرة ـ لدى التيارات المختلفة ـ لاشـــكالات الحياة العربية • وهو ـ فى نفس الوقت ـ يشكو من الفقر الشديد فى نقد هذه الاجابات والحلول• فالأعمال الجديدة ـ فى معظمها ـ لا تفلح سوى فى أن تضيف رصيدا كميا ، دون عناية بالنظر الى الرصيد السابق ، ليظل التراكم الكمى كميا ، دون تحول كيفى فى الوعى •

ولعل استقرار هذه الاجابات والحلول ، وانغلاقها على ذاتها فى دوائر محكمة ، هو ما يفضى بها الى وضع ســـلبى ، غير فاعل • وما التدهور المضطرد فى الحياة العربية ـ على جميع الأصعدة ـ الا برهانا ، فى أحد وجوهه ، على ما تنطوى عليه هذه الدوائر من فساد •

وفيما يشير هذا الوضع ـ فى احد أبعاده ـ الى الجمود الفكرى الذى يسيطر على الحياة الثقافية العربية ، فانه يضىء افتقارها الى البعد الديموقراطى ، حيث انتفاء الحوار هو السمة السائدة ، وحيث الاتهامات

السياسية المباشرة هى الطابع الغالب ، وحيث الاعتصام بالدوائر المغلقة هو الملمح الرئيسى • انه استكمال ، أو أحـــد أبعاد المنـــاخ العربى اللاديموقراطى •

هذه الصفحات ـ من ـ ثم تطمح لأن تعيد للنقد والنقض اعتبارهما ، كفعالية أولى من فعاليات العقل العربى ، لافعلا تابعا ، هامشيا • فالخلط يقوم ـ دائما ـ بين كون الحمل النقدى / النقضى تاليا فى الزمن ، وبين قيمته ، حتى لتندمج القيمة فى الترتيب الزمنـى ، فتهدر الفعـــالية فى الشكلية •

على ذلك ، فالهم الذى يكمن خلف هذه الصفحات هو هم اثارة الأسئلة وتفجير الاشكاليات ، هم اعادة النظر ، واعادة الاعتبار للتساؤل والمحاورة ، هم كسر عادة « التلقى » المستشرية ، التى ترسخ السلبية العقلية ، والاسترخاء الذهنى ، والانزلاق على سطح الصفحات •

(٢)

ننفى عن الصفحات التالية أمرين :

الأول : ننفى عنها أنها بحث فى التراث العربى ، ذاتــه • هـــى ـ بالأحرى ـ بحث عن التراث •فلم يكن الهم الذى كمن وراءها وحفز عليها هو معالجة التيارات الفكرية المختلفة ، كما تحققت تراثيا ، ولا الكشف عن الجوانب والأبعاد المختلفة للتراث التاريخى ، على نحو شامل • بل كان الهم مختلفا : محاولة الكشـــف عن القوانين التى تحكم التراث ، والمفاهيم المحددة له ، والعلاقات التى يرتبط بها ، وكيفيتها ، وصيرورته التاريخية • هى محاولة لصياغة نسق نظرى فى معالجة التراث العربى •

وفى ذلك ، يصبح التراث نفسه مرجعا وبرهانا ، لا القضية الأولى • يصبح دليلا فى الرحلة ، لا الرحلة نفسها ، وان كان افتقاده يعنى ـ فى نفس الوقت ـ الضياع فى متاهات التأمل الذهنى ، الذى يحتمل أفدح الاسقاطات الذاتية شططا • هكذا تتبدى العلاقة بين المحاولة النظرية والتراث ذاته •

الثانى : ننفى عنها أنها رصد ـ أو حصـــر ـ لكل تيارات البحث التراثى العربية المعاصرة • فمعالجة هذه التيارات ـ تصنيفيا ومنهجيا ـ

ليست الهدف الرئيسي الحافز على هذه المحاولة ، بل هي ــ التيارات ــ اقرب الى أن تكون سبيلا خاصا لبلوغ الهدف ، من خلال تقصي واختبار أساليب معالجاتها للتراث ، واسسها النظرية ، وتحققاتها ــ عينيا ــ على مدار البحث ، وما قد يتمخض عن ذلك من أوجه قصور متفاوتة ، من عمل لآخر ٠

ولكن ذلك ــ أيضا ــ لاينفى عن النماذج المختارة كل صفة تمثيلية ، ولكنه ينفى ــ فحسب ــ شموليتها التمثيلية ، التي لم تكن هدفا رئيسيا لنا ٠

وتقوم أهمية هذه الأعمال ــ بعد ذلك ــ على نظرتها الشــمولية للتراث العربى ، من حيث انها لم تقنع بمعالجة احدى الشــخصيات أو التيارات أو الفعاليات الفكرية أو الحركات التراثية ، على نحو ما ذهبت محاولات اخرى عديدة ، بل لم يقل الطموح عن تقديم معالجة شاملة لكل ذلك ، وفقا للمنهج الخاص بكل منها ٠ وهو أمر فرض الاحتفاء بالمنهج احتفاء شديدا ، تخطى بالأعمال حدود الانطباعات ، والانفعال الفكرى ، والعشوائية ، الى نوع من البناء الكلى القائم على التخطيط ، والتنفيذ المرحلى ، وفقا للمنهج الخاص بكل عمل ٠

انها ــ بمعنى ما ــ طموح لتاصيل الثقافة العربية ٠ وهى ــ بذلك ــ تكتسب ، مع غيرها من المحاولات المماثلة ، شرفها النبيل ، الذى يؤكده تصدى المفكر العربى الفرد لمهام ــ هى بطبيعتها ــ غير فردية ٠ وهـــى ــ من هذه الزاوية ــ شهادة بليغة على طاقات الانسان العربى ٠

(٢)

ليست العبرة ــ اذن ــ بالوقائع والشواهد ، أو الأحداث والشهود ، لكنها الكيفية التى تنتظم ــ من خلالها ــ هذه العناصر فى كل مترابط ، ومتسق ٠ أو هى ما يكمن خلف هذه العناصـــر ويوجهها لتكون ــ فى النهاية ــ سياقا ما ، منظومة ما متسقة ٠ هى ما يلم التبعثر الى وحدة ، ويشد المتفرق الى كيان واحد ٠

تحتل كيفية النظر الى العالم المنطلق الأولى ، باعتبارها الأصل ٠ تحدد هذه الكيفية منهجية النظر الى التاريخ العربى ــ منذ ظهور الاسلام ، فى الحد الأدنى ــ وتحولاته ، وماهية القوى الفاعلة ، وعلاقاتها المختلفة ،

وكيفياتها ومدى فعالياتها · تحدد هذه الكيفية وضعية الانسان العربى فى التاريخ ، ودوره كقوة فاعلة أو منسلبة ، كقوة أصلية أو هامشية · كما تحدد القوانين التى تنتظم التاريخ العربى ، وتحكم مسيرته ·

ومن ثم ، تتحدد منهجية النظر الى التراث العربى · تتحدد الظاهرة التراثية ، وأصولها وفعاليتها · تتحدد ـ قبلا ـ ماهيتها ، وكيفياتها ، وعلاقاتها وطبيعتها ، والقوانين التى تنتظمها ·

تتحدد العلاقة بين التراث والتاريخ ، بين التراث والقوى الفاعلة فى التاريخ ، وكيفية الفعالية ومداها ، ومدى فعالية التراث فى التاريخ ·

ولا يضىء ذلك ، الموقف من الماضى الثقافى العربى فحسب ، بل يضىء ـ كذلك ـ الموقف من الراهن العربى ، فيما يشير ـ بدوره ـ الى الرؤى المستقبلية ·

(٤)

يطرح الفصل **الأول** مشكلة تحديد تيارات البحث العربية المعاصرة فى التراث ، للمناقشة المنهجية ، فى مستوياتها المختلفة · كما يطرح ضرورة الوصول الى تحديد جديد يتخطى نواقص التحديدات السائدة · ويعالج الفصل **الثانى** الجهد الذى قدمه «أدونيس» فى «الثابت والمتحول» · ويعالج الفصل **الثالث** الجهد الذى قدمه « حسـن حنفى » فى « التراث والتجديد » ، فيما يعالج الفصل **الرابع** الجهد الذى قدمه « حسين مروه » فى « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية » ، و « طيب تيزينى » فى « من التراث الى الثورة » · أما الفصل **الخامس** ، فيعالج ما أهمله ـ أو تجاهله الجميع : التراث « الشـعبى » العربى · ويقدم الفصل **السادس** ـ الأخير ـ صياغة عامة للقضايا التراثية الرئيسية ، المطروحة على مدى الفصول السابقة ·

(٥)

ويحتاج التعامل مع الشواهد التاريخية الى ايضاح · فحيثما تعلقت المعالجة بالدولة العربية الاسلامية (صدر الاسـلام ، أو الأموية ، أو العباسية) ، فقد جاءت الشواهد مستقاة من تاريخ هذه الدولة · أما

حينما تعلقت المعالجة بالحضارات السابقة على تعريب شعوب المنطقة ، أو بالدول التى قامت فيما بعد انهيار الدولة العباسية ، حتى وقتنا الراهن فقد جاءت الشواهد – على الأغلب – مستقاة من التاريخ المصـــرى ، لسببين :

الأول : نفيا للتشتت الأقصى ، الذى يمكن أن ينتج عن الانتقالات الحادة فى ايراد الشواهد ، تاريخيا وجغرافيا ، بين مصر الفرعونية ، ولبنان الطائفية ، وبين النهرين البابلية ، والسعودية النفطية ، الخ ٠

الثانى : حرصا على الاتساق الأقصى الممكن بين الشاهد التاريخى ودلالاته العامة ، والذى لا يتحقق – فى وجهه الرئيسى – الا على أساس استيعاب جميع ملابسات الحدث التاريخى وتحقيقه واختباره من زوايا متعددة ٠ وذلك ما أتاحته لى وفرة المراجع عن التاريخ المصرى ، القديم والوسيط والمعاصر ، على نحو لكان من العسير تحقيقه بالنسبة لتاريخ البلدان العربية الأخرى ٠

يتعلق ذلك بالشواهد الواردة فى الكتاب ، والتى قللت منها حتى الحدود الدنيا غير المخلة ، ولايتعلق بما تمتلكه هذه الشواهد من دلالات عامة ، تتخطى التاريخ المصـــرى ٠ فعمومية الدلالة هى ما حفز على ايرادها – هى بالذات – دون غيرها ، التى قد تمتلك دلالة جزئية ٠

(٦)

ولايمكن الزعم أن هذه الصفحات تفتتح طريقا جديدا ، بل الأصح انها تحاول استكمال ما بدأه الآخرون ، أو تشارك – فى الحد الأدنى – فى استكماله وتمهيده ٠ وهى – من هذه الزاوية – تطمح لأن تضيف رصيدا – ولو متواضعا – فى معالجة ظواهر وقضايا التراث العربى ، متخطية الجمود العقائدى ، وأحادية النظرة ، والنزوع الى الميكانيكية ، والتجزيئية ، وأولوية النموذج النظرى الذهنى على الواقع الموضوعى وحقائق التاريخ ٠

وهى طموح لنقض النزوع المستشرى لدى طوائف من الكتاب الى اسقاط المصطلح الأوربى – ذى البعد التاريخى الاجتماعى الخاص – على التـــاريخ العربى ، على نحو آلى ٠ هى – أيضـــا – دعوة للبحث فى

الخصوصية العربية التاريخية ، التى لاتوحد بين التاريخ العربى والأوربى، ولا تفضى ـ فى الوقت نفسه ـ الى النزوع العنصرى ، الذى يجعلها خارجة عن حدود كل ادراك علمى لها ·

أمل ان تأخذ هذه الصفحات مكانها المتواضع ، كلبنة ـ وان تكن صغيرة ـ فى بناء الفكر العربى العلمى ، نحو وطن من الكرامة والتحقق الانسانى النبيل ·

القاهـــــرة

اغسطس ١٩٨٥

الفصـــل
الأول

فى التمايزات المنهجية

كيف يمكننا تحديد تيارات البحث التراثى العربية المعاصرة ؟ وماهو المعيار ، أو المعايير ؟

فى سبتمبر ١٩٨٤ ، عقدت فى القـــاهرة ندوة « **التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى** » ، وبلـــغ عدد المدعوين اليها ٩٦ شخصـــية ثقافية • فكيف يمكن تحديد اتجاهات مثل هذا الحشد الغفير من المفكرين والباحثين والمهتمين ، وخاصة أن من لم توجه اليهم الدعوة لايقلون عددا أو ثقلا فكريا •• ؟

(١)

ثمة معيار أولى عام يحصر المعالجة • فواقع الأمر أن قضية التراث قد فرضت نفسها على الواقع الثقافى العربى بقوة ، منذ أواخر الستينيات حتى كادت أن تكون الخبز اليومى للمثقفين العرب • وقد وصل بهـــا الكثيرون الى حد الربط القاطع بين حل اشكالياتها وحل اشكاليات الواقع العربى الراهن • ولقد اتخذت القضية هذا الوضع الخطير والحاسم ، فى الكثير من الكتابات ، فلقد أصبح من حق الجميع ، بل من واجبهم ، أن يدلوا بدلوهم فى الموضوع ، حين يتيسر لهم الوقت وخلو البال والمناسبة •

ولكننا نستطيع ـ ببساطة ـ أن نميز من بين « الجميع » نفرا من المفكرين ، أعطوا القضية جهدهم الرئيسى ، أو جهدا رئيسيا ، لتأملها تأملا متسقا ، وبحث اشكالياتها الرئيسية ، وجوانبها المختلفة ، وقدموا ـ فى ذلك ـ محاولة متماسكة ، الى هذا الحد أو ذاك ، فى فهمها • بذلك ، لاتخدعنا الكثرة المحشودة فى إحدى الندوات ، كما لاتضللنا كتابة عابرة ، أو اهتمام طارىء ، بما قضية « التراث » ليست قضية عابرة ، أو طارئة ، فى الحياة الثقافية العربية •

ذلك معيار أولى يحصر المعالجة فى الرموز الأصيلة ٠

(٢)

جرى العرف التقليدى على تحديد تيارات بحث التراث العربى ، فى اتجاهين :

الأول : النظر الى هذه التيارات فى انقسامها بين تيارين رئيسيين : **تيار سلفى** ، محافظ ، دينى ،**وتيار عصرى** ، تنويرى ، علمانى ٠ ومشكلة هذا التقسيم أنه تقسيم على صعيد « العام » لا « الخاص » ، على صعيد الفكر ورؤية العالم ، بمايصـــلح اطلاقه على كل ــ وأى ــ موقف من أشكال الوجود ، يتخذه هذا التيار أو ذاك ، دون أن يكون تقسيما خاصا بالموقف من التراث ، بالذات ، كشكل خاص متميز من أشكال الوجود ٠ ذلك من ناحية أولى ٠

ومن ناحية **ثانية** ، فان مثل هذا التقسيم ــ بعموميته القصـــوى هذه ــ لايراعى التمايزات الهـامة التى تكمن داخل التيـــار الواحد ، ليتحول ــ خلاله ــ الى كتلة مصمتة ملساء ٠ فعلى سبيل المثال ، يمكننا أن نلمس تميزا هاما ، حقيقيا ــ داخل التيار « السلفى » ــ بين من يدعو الى العودة الى عهد ظهور الاسلام،وبين من يتوقف عند زمن الخليفة المأمون أو المعتزلة ٠ هو التمييز بين الدعوة السلفية النقلية ، والدعوة الســلفية العقلية ٠

كما يمكننا أن نلمس تميزا هاما ، حقيقيا ــ داخل التيار «العصرى» ــ بين من يدعو الى نـــوع من « التوفيقية » بين « الأصالة والمعاصرة » ــ مثل « زكى نجيب محمود » فى معظم أعماله الصادرة فى السنوات الأخيرة ــ وبين من يدعو الى اهدار التراث ، كتلة واحدة ، باعتباره سلبا مطلقا ، مثلما يدعو « أدونيس » فى « الثابت والمتحول » ٠

ومن ناحية **ثالثة** ، لايعتد هذا التقســيم بالتمـايز فى النهجيـــة الخاصة بمعالجة التراث ، داخل التيار الواحد ٠ فيمكننا ــ على سبيل المثال ــ أن نلمس تمايزات هامة ، حقيقية ــ داخل التيار « السلفى » ــ بين من لا يتكشف فى التراث سوى وجهه الدينى ، المتزمت خاصة ، وبين من يرى ــ بالاضافة الى الوجه الدينى ــ وجهــه الفلســـفى والعلمى

والفقهى ، بين من يرى التراث وحدة واحدة ، لاتتخللها تناقضات ، وبين من يرى التراث وحدة ، قائمة على التناقضات ٠

واذا كان لنا ــ وفقا لهذا التقسيم ــ أن نصنف المحاولات المادية الجدلية ضمن التيار « العلمانى » ، فان التمايزات ــ داخل هذا التيار ــ ستتكشف عن فروق كبيرة واضحة ، قد تصل الى حد التناقضات ، على جميع المستويات ٠

ومن ناحية رابعة ، فان مثل هذا التقسيم ينطوى على تضليل أصلى ، حيث لاينطوى أى من مظاهر أو أشكال الوجود على مثل هذه التضادات القطبية ، والانقسامات القاطعة ، الفاصلة ٠

ذلك كله يشير الى أن مثل هذا التحديد يعمى ولا يحدد ، يطمس ولا يميز ٠

الثانى : النظر الى هذه التيارات فى انقسامها بين تيارات ثلاثة رئيسية : التيار السلفى ، والتيار العصرى ، والتيار التلفيقى ٠ وهو التقسيم التقليدى العام فى الكتابات المستندة على المادية التاريخية (أعمال حسين مروه ، وطيب تيزينى ، ومهدى عامل) ٠

ولكن اضافة تيار ثالث الى التقسيم الثنائى السابق لايعنى ــ فى حقيقة الأمر ــ الكثير ٠ ولكنها ــ فى نفس الوقت ــ ليست مجرد اضافة كمية ، حيث تشير الى انتفاء الثنائيات الحدية ، ومحاولة اكتشاف مايتوسط التيارين الرئيسيين : « السلفى » و « العصرى » ٠ ولكن هذه المحاولة تجرى ــ من ناحية أخرى ــ فى الحدود العامة ، الخارجية ، التى تنطبق عليها معظم الملاحظات السابقة ، فى التقسيم الأول ٠ فهو تقسيم ينصرف الى المواقف الفكرية العامة ، لا الى الموقف من التراث بشكل خاص ٠ ومن ثم ، فهو لايراعى ــ مبدئيا ــ التمايزات الخاصة داخل كل تيار ، سواء على صعيد دلالة المفهوم ، أو كيفية المعالجة والنظر ٠

ذلك يعنى أن هذين التقسيمين ــ وهما التقسيمان الرئيسيان فى تحديد تيارات البحث التراثى العربية ــ يعنى أنهما ، فى الحد الأدنى ، غير وافيين ، ولا يشكلان مدخلا مناسبا للبحث ٠ فكيف يمكن الوصول الى مثل هذا المدخل ٠٠ ؟

يمكن لنا أن نتلمس ـ فى معالجات « محمد عمارة » و « محمد أحمد خلف الله » ـ اعتدادا واضحا بالأساس الاجتماعى للتراث العربى (يتحدد المفهوم ـ لديهما ـ فى الجانب الفكرى المرادف للفقه وأصوله ، وعلوم الكلام ، والفلسفة) ، وبالتحديد ، بالجانب السياسى للصراعات الاجتماعية التى نشأ فى ظلها التراث ، وعلاقة التيارات الفكرية التراثية بهذه الصراعات ، على نحو تبدو معه هذه التيارات باعتبارها الوجه الفكرى للصراع ، أو أنه الصراع متحققا فى شكل فكرى • ها هنا يبدو الاعتداد واضحا بالمعتزلة ـ « اهل العدل والتوحيد » ـ ومن نحا منحاهم فى اعمال العقل ، لا النقل ، وفى التأويل ، لا التقليد • وها هنا ، يبدو التراث منقسما على ذاته ـ فكريا ـ على نحو مرادف ـ تقريبا ـ للانقسام السياسى فى المجتمع •

كما يمكن لنا أن نتلمس ـ فى معالجاتهما ـ اعتدادا واضحا بالتيار « الثورى » ، الذى تواصلت انتفاضاته ضد الحكم الأموى ، بل ابتداء من « أبى ذر الغفارى » على عهد « عثمان » ، مرورا بفرق الخوارج أصحاب الثورة الدائمة ضد « أئمة الجور » ، ليتبدى الانحياز السياسى المضاد للتسلط السلطوى •

يمكن لنا ـ أيضا ـ أن نتلمس موقفهما من عملية « الاحياء » التراثى • فهى اختيار لما يؤكد العقلانية ، وحرية الارادة ، والعدل الاجتماعى ، والعلم ، والكرامة الانسانية ، بالمعنى العام •

وذلك كله ما يتفق ـ فى الحدود العامة ـ مع تيار «المادية التاريخية» ، ويختلف ـ من ثم ـ مع التيار « الدينى » التقليدى ، فى رموزه النموذجية •

ولكن نموذجى « عمارة » و « خلف الله » لايمضيان فى الشوط الى منتهاه المنهجى • فهما ـ بدرجات متفاوتة ـ يستعيدان المنطق الدينى ، ابتداء من قداسة النص القرآنى ، الى الالتزام بأحكامه : « نحن ملتزمون بالاسلام الدين الذى مصدره الكتاب والذى بينته السنة •• حينما نأتى الى مقولة الاسلام دين ودولة ، تجد أن الاسلام دين جاء به القرآن •• وليس فى الكتاب مايدل على أن الاسلام دولة بأى حال من الأحوال •• هنا يجب

أن نميز بين ماكان مصدره الاجتهاد ، وماكان مصدره النص سواء من الكتاب أو السنة » · هكذا ينطلق « خلف الله »(١) ـ ابتداء ـ من النص الدينى · فالموقف ـ بالتالى ـ هو موقف فى تأويل النص ، لا الخروج عليه ، الا فى حالات التعارض القطعية الحادة بين النص والواقع · أى انــه ـ وفقا لذلك ـ يدور فى فلك التيار « الدينى » ، على أساس من منطلقه الأولى · وعلى هذا ، فان التوافق ـ السابق ، العآم ـ مع التيار « المادى التاريخى » ، هو ـ فى حقيقته ـ نوع من تأويل التاريخ ، انطلاقا من تأويل النص الدينى ·

هاهنا تتبدى الاشكالية : ان الاستناد على النص ـ وهو مايتوافق مع التيار الدينى السنى ـ يترادف مع الاقرار بالتأويل · ولكن التأويل يفضى الى تبنى بعض قواعد النظر فى « المادية التاريخية » ، ليصبح الأمر ملتبسا · وهو ليس آخر الالتباسات · فثمة من التمايزات بين «عمارة» و «خلف الله» الكثير(٢) ·

(٤)

قد يرى البعض فى هذا الوضع السابق نوعا من « التوفيقية » أو « التلفيقية » ، استنادا على محاولة « الجمع » بين النظر الدينى والنظر المـــادى ·

ولكن وضعية « زكى نجيب محمود » تطرح ـ فى هذا الصدد ـ تساؤلا جديدا ، مقابلا · فهو يحدد القضية بوضوح ، لالبس فيه : « لست أتردد لحظة حين اقرر بأن أم المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، اذ تحافظ لنا على خصائصها العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لنستقبل ـ فى رحابة صدر ـ أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها »(٣)

يصم البعض الصيغة التى يقترحها « زكـــى نجيب محمود » بـ « التوفيقية » أو « التلفيقية » · وهى صيغة نلاحظ عليها ـ من خلال مجمل أعمـــاله ـ ميلها الى جانب « أســـس الحضـــارة العصرية » ، كما يفهمها « زكى نجيب محمود » ·

وعلى اية حال ، فالتمايز واضح بين « تلفيقية » أو « توفيقية » عمارة وخلف الله ، وبينها لدى زكى نجيب محمود ، بين « التوفيقية » من منطلق « دينى » و « التوفيقية » من منطلق « عصرى » . وذلك ـ تحديدا ـ مايطرح إلتساؤل : الى اى حد يمكن التغاضى عن المنطلقات الأولى ، فى رصد النتيجة المنهجية الأخيرة ؟ ألا يقضى المنطلق الأولى الى تكييف خاص متمايز للنتيجة المنهجية الأخيرة ؟ واذا ما كان الرد ـ على هذا التساؤل ـ بالايجاب مشروعا ، فكيف يمكن رصـــد مثل هذا التمايز فى تيارات محددة ؟

(٥)

يمكننا ـ بدئيا ـ رصد هذا التمايز على عدد من المستويات ، يمثل « المفهوم » أولها . وعلى هذا المستوى ، يمكننا التمييز بين تيارين غالبين :

الأول : يرى التراث تكوينا دينيا ، يرتكز على العقيدة والشريعة ، كما عرفها السلف « الصالح » ، أو تكوينا فكريا ، قائما على الدينى ، ومتصلا به اتصال النتيجة بالسبب ، اتصالا أحاديا . ولعل من اهم رموز هذا التيار « حسن حنفى » ، وبالذات فى « التراث والتجديد » . فـ «الكتاب والسنة محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة» : علم أصول الدين ، وعلوم الحكمة أو الفلسفة ، وعلم اصول الفقه ، وعلوم التصوف . « أما العلوم الرياضية .. نستطيع أن نجد بواعثها وموجهاتها فى توجيهات الوحى .. والعلوم الطبيعية أيضا كالعلوم الرياضية .. والجغرافيا مثلا كما وضـــحت عند الادريســـى وغيره من الجغرافيين المسلمين .. نستطيع أن نجد البواعث عليها من توجيهات الوحى العامة لاكتشاف الأرض والسياحة فيها ، والتأمل فى الســـماء ، والاهتداء بنجومها . وكثيرا ما يتحدث الوحى عن المطر ، والجبال ، والأنهار ، والزرع ، والأشجار ، والريح ، والدواب . أما التاريخ فان الوحى يشير اليه باستمرار لاسيما وأن الوحى نفسه نظرية فى تطور التاريخ وحركته كما هو واضح فى قصص الأنبياء »(٤) .

فمفهوم التراث ـ هنا ـ يغلب عليه الانصراف الى « العلوم الدينية العقلية » ، التى تتمحور حول الكتاب والسنة ، بما هما « محور الحضارة ومركزها » . وأهمية اية ظاهرة ـ تراثيا ـ تكتسب ، بالأساس ، من مدى اقترابها أو ابتعادها عن المركز .

الثانى : يرى التراث تكوينا فكريا ، بالمعنى العـــام ، أقرب الى الفهم « العلمانى » ، أو هو كذلك • يتخطى هذا المفهوم الحدود الدينية السابقة ، لينطوى ـ أحيانا ـ على ماقد يناقض الدين ، على نحو مباشر (النزعات الالحادية) ، فيما يميل ممثلو هذا التيار الى الاعتداد الواضح بالتوجهات « العقلانية » فى التراث • وهو تيار يضم الفرقاء ـ منهجيا ـ من شتى الاتجاهات الفكرية « العلمانية » : زكى نجيب محمود ، حسين مروه ، أدونيس •

ولكن هذا التمايز بين التيارين ينتفى ، من زاوية أخرى ، تتصل ـ أيضا ـ بمفهوم التراث :

(أ) فهما ينفيان ، أو يتجاهلان البعد « **الشعبى** » من التراث العربى، لينصرف المفهوم الى انتاج المفكرين الأفراد (ابن ســـينا ، ابن رشد ، الفارابى ‥ الخ) ، وانتاج الجمـــاعات الفكرية « المثقفة » (اخوان الصفا ، المعتزلة ‥ الخ) • فهو اتفاق ـ اذن ـ ذو طبيعة فكرية ، ودلالة اجتماعية مشتركة ، برغم التمايز السابق •

(ب) وهما ينفيان ، أو يتجاهلان البعد المادى من التراث ، لينصرف المفهوم الى الانتاج الثقافى ـ بالمعنى العام ـ فقها ، وفلسفة ، وتصوفا ، وعلوما ، وأدبا ونقدا ، وسياسة ، الخ ، برغم أن البعض ـ ضمن التيار الثانى ـ ينطلق من « المادية التاريخية » ، التى تؤكد على أهمية البعد المادى فى الحياة الاجتماعية • ولكن هذا البعض ـ كما سيتضح من بعد ـ لايرى أن هذا البعد يدخل ضمن مكونات التراث الأساسية ، لتقتصـــر وظيفته على كونه أساسا تحتيا ، ينبثق عنه التراث « الثقافى » •

(٦)

يمثل « **المنطلق المنهجى** » المستوى الثانى • وفى ذلك ، يمكننا التمييز بين تيارين غالبين :

الأول : ينطلق من موقف مادى ، أو « شبه مادى » ـ ان جاز هذا التوصيف ـ حيث التراث ظاهرة اجتماعية ، مشروطة بأوضاع التكوين الاجتماعى وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية • وهو تيار يمكن أن ندرج فيه ـ ضمن حدوده العامة ـ حسين مروه ، وطيب تيزينى ، ومحمد عمارة،

ومحمد خلف الله · قثمة وعى متفاوت بأهمية الأساس الاجتماعى للتراث، وفاعليته فى نشأة وتوجيه التراث العربى ، الى الحد الذى يصل ـ أحيانا ـ الى أن تكتسب العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى طابعا ميكانيكيا ، فجا · وربما قلص البعض من شأن الصـــراعات الاجتماعية ـ بمعناها الشامل ـ لتصبح محض صراعات سياسية ، بين الفرق والأحزاب ، دون أن تبين ـ بوضوح ـ الجذور الاجتماعية · ولكن هذه التمايزات الداخلية المتعلقة بكيفيات المعالجة ، لا تنفى الموقف المادى البدئى الذى ينطلق منه تيار كامل فى معالجة التراث · فهذا التمايز يتعلق بطبيعة وصفة هذه « المادية » ولا يتعلق بوجودها الأصلى ، أو عدمه ·

الثانى : ينطلق من موقف مثالى ـ بالمعنى الفلسفى ـ حيث التراث ـ فى الحدود العامة ـ ظاهرة لاتاريخية ، مستقلة عن الوجود الاجتماعى وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية · وفى نفى المصدر الاجتماعى للتراث، فانه ـ غالبا ـ مايتم اللجوء الى مصدر ذى طبيعة ميتافيزيقية ، كالدين ، أو يتم التغاضى عن المصدر كلية ، ليخضع التراث للمعالجة المنفصلة ، فى ذاتـــه ·

يصلح « أدونيس » و « حسن حنفى » نموذجين متناقضين داخل نفس التيار · فهما ـ معا ـ ينطلقان من لااجتماعية التراث · وهما ـ معا ـ يعتبران الدين هو المؤسس الأول للتراث العربى ، ولكن ليضرب كل منهما ـ بعد ذلك ـ فى اتجاه هدف مناقض للآخر:يستهدف«أدونيس» هدم الدين ، باعتباره ـ الهدم ـ المقدمة الشرطية الأولى لنهوض الانسان العربى · ويستهدف « حسن حنفى » اصلاح الدين ، باعتباره ـ الاصلاح ـ المقدمة الشرطية الأولى لصلاح الدنيا ، ونهوض الانسان العربى · وهما نتيجتان متسقتان ـ رغم تناقضهما ـ مع المنطلق المنهجى البدئى ·

ولعل هذا التمايز ـ فى المنطلق المنهجى ـ هو أوضح التمايزات القائمة فى بحث التراث العربى · ولكنه ـ رغم ذلك ـ لا يرتب تمايزات ، بنفس درجة الوضوح والحدة ، على المستويات الأخرى ·

(٧)

تمثل النظرة لـ « **العمق التاريخى** » للتراث مستوى ثالثا للتمايز · ويمكننا ـ فى ذلك ـ أن نرصد نظرتين سائدتين :

الأولى : تربط بين التراث العربي والاسلام ، فتوقف نشأة التراث على ظهور الاسلام ، في القرن السادس الميلادي • وحيث يفقد الوجود الاجتماعي فيما قبل الاسلام اعتباره التاريخي - وفقا لهذه النظرة - حتى ليقارب العدم ، يفقد التراث المنتمي الى ماقبل الاسلام كل اعتبار ، بما هو سلب مطلق ، تكمن ضرورته الوحيدة - وهي ، أيضا ، ضـــرورة سلبية - في أنه أحد شواهد عظمة الاسلام ، بالسلب ، والقرينة «الدنيوية» على ضرورة الدين • بذا ، يصبح الاسلام بداية الوجود العربي عن عدم ، وفاتحته بلا تمهيد ، وانبثاقه في لحظة معجزة خارقة ، تبتدىء التاريخ • هكذا - أيضا - يصبح التراث ، الذي يتم التشديد على « اسلاميته » بداية للتراث العربي عن عدم ، بما هو تضاد وانقطاع « مطلقان » مع وعن التراث السابق ، الذي يوصم بـ « الجاهلية » • وهي « وصمة » دينية وأخلاقية ، تنطوي على حكم قيمي سلبي •

ولايلتزم هذه النظرة - في حدودها العامة - ممثلو التيار «الديني»، فحسب ، بل يلتزمها - أيضا - كثير من « العلمانيين » ، دون الالتزام بمنطلقها الديني الجامد • هكذا تبتدىء كتابات « أدونيس » و « الجابري » و « أركون » التراث بالاسلامي ، ليصبح محور تركيزهم الغالب ، ليلتقوا - منهجيا - مع خصومهم الفكريين ، على أرضية اجتزاء التاريخ العربي ، وفصله عن الوجود الاجتماعي •

الثانية : تربط بين التراث العربي و « العرب » ، فتوقف نشأة التراث على تبلور « العرب » في بناء اجتماعي وثقافي ، يجد تحققه الأول فيما يسمى بـ « العصر الجاهلي » • يصبح التكوين القومي هو شرط التكوين التراثي ، ويصبح « الاسلام » - تاريخا وتراثا - حلقة ، وان تكن فاصلة ، ضمن حلقات أخرى ، سابقة وتالية ، دون تفاضل قيمي ، وانما وفقا لنوع من التكامل التاريخي ، القائم على وحدة التاريخ القومي • ولكن هذه النظرة - برغم ذلك - تشوبها تأثيرات من النظرة التقليدية السابقة ، يكتسب معها « العصر الجاهلي » - لدى البعض - ضرورته التاريخية كتمهيد لـ « الاسلام » وحافز عليه ، بما يتماس مع النظرة « الدينية » السابقة ، ان لم يشترك في مقومها الرئيسي ، الذي يتخذ - هنا - طابعا تاريخيا •

ولعل مما يقلل من اتساق هذه النظرة ، أن ممثليها لم يستطيعوا - حتى الآن - التوصل الى الصياغة العلمية التاريخية للعلاقة بين الحضارات القديمة لشـــعوب المنطقة التي تعربت بعد حركة الفتوح الاســـلامية ،

والحضارة العربية ، لتنشأ فجوة خطيرة فى النظرة التاريخية للتراث العربى ، لم يعرفها التراث ذاته ·

ولايلتزم هذه النظرة ــ فى حدودها العامة ــ ممثلو التيار « المادى التاريخى » ، فحسب ، بل يلتزمها ــ أيضا ــ بعض من ذوى النزعات القومية والليبرالية ، وأحيانا ما يتم الاعتراف بها من قبل بعض ممثلى التيار الدينى ، ولكن فى حدود التراث « الشعرى » ، فحسب ·

(٨)

ويمثل « **نهج معالجة المادة التراثية** » مستوى رابعا للتمـــايز بين فريقين أساسيين :

الأول : يرتكز على تحليل البنية الداخلية للتراث ، فى مكوناتها الداخلية ، وعلاقاتها الصورية ، مستقلة ــ أو منفصلة ــ عن علاقاتها الخارجية ، لتصبح هذه البنية انجازا مثاليا ، مطلقا · وغالبا مايتحقق ذلك بالتعامل مع أحد مكونات التراث الثقافية (الفقة ، أو الشعر ، أو الفلسفة ، الخ) ، لا مع كلية التراث ، بما يتمشى مع الطابع الاجتزائى للمعالجة ، الذى يمتد من اجتزاء التراث عن اجتماعيته التاريخية ، الى اجتزاء أحد العناصر التراثية عن الكل التراثى ·

واذ يصبح التراث انجازا مثاليا مطلقا ، يفتقد علاقاته الموضوعية ــ نشوءا وصيرورة ــ فانه يتيح امكانية الاختيار بين حلين متضاربين ، حتى الحد الأقصى ، فى العلاقة الأخيرة مع التراث : الحل الدينى النصوصى الذى يدعو الى عبودية الراهن للنص التراثى المطلق ، بما هو صـــالح ــ صلاحا مطلقا ــ لكل زمان ومكان ، والحل العدمى ، الذى يدعو الى الهدم الكلى للتراث ، بما هو طالح ــ مطلقا ــ منذ صدوره الأول الى استمراريته الراهنة ، كشرط للنهوض « العصرى » ·

الثانى : يرتكز على تحليل البنية الداخلية للتراث ، فى مكوناتهـــا الأولى ، فى ارتباطها بالبناء الاجتماعى ، الصادرة عنه ، لتصبح هذه البنية انجازا اجتماعيا ، مشروطا بأوضاع اقتصادية اجتماعية وثقافية عامة · فالتراث ــ وهو هنا يعنى التراث الفكرى « الفردى » ــ هـــو انعكاس للأوضاع الطبقية ، وتعبير عنها وعن صراعاتها ، التى تتحقق ــ داخل التراث ــ فى شكل فكرى ·

وتتبدى – لـــدى هذا الفريق – المغالاة فى التأكيد على الارتباط السابق ، الى حد تحوله – فى كثير من الأحيان – الى ارتباط شرطى ، من الدرجة الأولى المباشرة ، لتصبح الميكانيكية والتعسف فى التأويل الطبقى للتراث سمتين بارزتين ، لايخفف من وطأتهما الاشارات المتفرقة الى المبدأ النظرى : الاستقلال النسبى للبناء الفوقى عن التحتى ·

ولعل الرغبة فى تأكيد هذا الارتبـــاط – كرد فعل ، ربما ، على مغالاة الفريق الأول فى نفى الارتباط – كانت أحد العوامل التى افضت الى افتقاد التوازن فى التحليل ، حيث تمنح الأولوية العليا – فى التحليل – لدور هذا الارتباط فى تكوين التراث ، وتفسير مكوناته الداخلية ، حتى فى أشكالها الدقيقة ، مع التقليل من – أو عدم مراعاة – القوانين الداخلية الحاكمة للتكوين ذاته ، داخليا ·

(٩)

ويمثل الموقف من « الاحياء » مستوى خامسا للتمايز بين تيارين :

الأول : تيار ينادى بالقطيعة الكاملة مع التراث ، باعتباره ســـلبا مطلقا ، تكتنفه الغيبية وضيق الأفق والتعصب والأسطورية ، كشـــرط أولى لأى تقدم عربى ، عقلانى ، حداثى · وغالبا مايفترض ممثلو هذا التيار معارضة مطلقة بين « الشرق » القائم على الأسطورة والســحر والتقليد ، و « الغرب » القائم على العلم والعقل والحداثة · يصبح هذا « الغرب » – اذن – معيارا للحكم ، والمثال / الحلم ، فى نفس الوقت ؛ فعلى « الشرق » – اذن – أن يبدأ من « الغرب » ، من حيث انتهى ·

الثانى : تيار عريض سائد يدعو الى « الاحياء » التراثى ، ويتوزع بين موقعين فكريين متعارضين :

(أ) موقع « تقدمى » – بالمعنى العـــام – يدعو الى « احياء » أو « تجديد » أو « استلهام » مايراه قيما « تقدمية » فى التراث العربى ، تحض على العقلانية ، وتعتد بالارادة الانســانية ، وتعلـــى من قيمة « المصلحة » ، فيما تتعارض مع النصوصية ، والظاهرية ، والغيبية ، والجبرية · ذلك يشير الى الدور الفاعـــل الذى يمكن أن يلعبه التراث

ـ وفقا لذلك ـ فى الواقع الراهن ، كاحدى الأدوات الاصلاحية : وهو يشير ـ فى نفس الوقت ـ الى نوع من « الانتقائية » الحاكمة لعملية « الاحياء » .

(ب) موقع « محافظ » ـ بالمعنى العام ـ يدعو الى « استعادة » مايراه فيما « أصيلة » فى التراث العربى ، تمثل خصوصيتنا المتفردة ، وعودتنا الى الجذور الحقيقية ـ التى تعنى الايمان النصوصى ، فى كثير من الأحيان ـ فى مواجهة التغريب ، والجاهلية الجديدة ، والالحاد والانحلال الخلقى . هى دعوة « احياء » النقل ، والجبرية ، يرفدها النزوع التكفيرى الخوارجى .

يتلاقى الموقعان ـ على تناقضهما البين ـ فى الاقتران بالدور الفاعل ـ راهنا ـ للتراث ، وفى اعتماد « الاحياء » على الانتقائية التراثية ، التى تحكمها توجهات كل منهما الآنية ، الاجتماعية والفكرية ، وفى للتعامل الجزئى ـ من ثم ـ مع التراث ، و ـ أخيرا ـ فى منح الوجه التراثى ، موضع « الاحياء » طابعا مطلقا ، يسمح له ـ فى التصـــور الذهنى ـ بالانفصال عن سياقه التاريخى ، واكتساب سياق جديد ، مغاير ، هو السياق الحالى .

(١٠)

يشير ماسبق الى خطورة التصنيفات العامة السائدة لتيارات البحث التراثى ، فى طمسها للتمايزات الحقيقية الخاصة ، داخل كل تيار ، والتى تصل ـ أحيانا ـ الى حد التضارب ، فى كثير من مستويات التحليل ، بما هى تصنيفات تغلب عليها الصفة الخارجية ، والعمومية .

فانطلاق عدد من المفكرين والباحثين من منطلق منهجى مشترك ، لايعنى ـ بالضرورة ـ أنهم يتخذون موقفا مشتركا من قضية « الأحياء » . كما أن اتفاق البعض على « المفهوم » لايعنى ـ بالضـــرورة ـ اتفاقهم فى النظرة الى العمق التاريخى للتراث ، أو نهج معالجة المادة التراثية . فكتابات المفكرين والباحثين فى التراث العربى تضج ـ بحق ـ بتناقضاتها الداخلية ، الى حد التناقض ـ فى كثير من المجـــالات ـ بين المنطلق المنهجى ، على سبيل المثال ، ونهج المعالجة ، والنتائج التى يتم التوصل اليها ، لدى الباحث الواحد ، فى العمل الواحد ، أو فى مجموع أعماله .

وبطبيعة الحال ، فان افتقارنا ـ الآن ـ الى حل « جاهز » بديل لهذه الاشكالية ، يتلافى أوجه قصور الحل المطروح الرئيسية ، لايفرض علينا القبول بهذا الحل القاصر ، وان كان يفرض علينا ـ بالضرورة ـ السعى الدائب لاكتشاف الحل البديل ·

وفى ذلك ، فلعل الصـــفحات التالية تصلح مدخلا أوليا الى ذلك الحـــل ·

هوامش الفصل الأول

(١) دائرة الحوار ، **مجلة المصور** ، القاهرة ، العدد ٣١٦٩ ، ٥ يوليو ١٩٨٥ ، ص ٥٤ .

(٢) راجع بعضا من هذه التمايزات الهامة فى **المرجع السابق** .

(٣) زكى نجيب محمود : **ثقافتنا فى مواجهة العصر** ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٥٤ .

(٤) حسن حنفى : **التراث والتجديد** ، الطبعة الأولى ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ص ١٨٨ ، ١٩١ .

الفصـــل
الثـــانى

أدونيس : « الثـــابت والمتحـــول »
هـــدم التراث .. شرط النهوض

هو أحد الأعمال الهامة التي لايمكن تخطيها عند بحث قضايا التراث العربي ، لعدة أسباب مجتمعة : فهو يمثل تتويجا ـ على نحو ما ـ للتاريخ الثقافي لمؤلفه ، ومسيرة تحولاته المثيرة • وهو أول مشـــروع لبحث التراث ، يتمكن صاحبه من انهائه ، وصـــولا ـ زمنيا ـ حتى المرحلة المعاصرة • فلم يتوقف عند المرحلة الاســـلامية الأولى ، كما اعتادت المعالجات السابقة والمواكبة • وهو ـ أخيرا ـ قد اختار بعدا متميزا في المعالجة : بعد الثبات والتحول • وفي ذلك ، يمكننا أن نضيف أن فعالية « أدونيس » في الحياة الثقافية العربية تمثل مبررا اضافيا للاهتمام بهذا العمل •

اولا : الثقافة •• ظاهرة قائمة بذاتها

ينطلق « أدونيس » ـ في دراسته لظواهر التراث العربي ـ من دراسة الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها ، لادراسة نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية (ص ٢٤)(*) •

الهم البحثي ـ اذن ـ هو دراســـة البنية الأيديولوجية الفوقيـة للمجتمع الاسلامي ، كما ظهرت ، ممارسة وتنظيرا ، بدءا من وفاة النبي (ص ١٨) ، من خلال العرض لجدلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها •

يقوده هذا المنطلق الى عدد من النتائج الهامة • فالذهنية العربية ـ لديه ـ منقسمة على ذاتها الى اثنتين : ذهنية اتباعية وذهنية ابداعية • والحياة العربية تسودها وتوجهها أربع خصائص اساسية : اللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعني والكلام ، والتناقض مع الحداثة •

(★) ادونيس : الثابت والتحول : ١ ـ الأصـول ، الطبعة الاولى ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٤ • والارقام المحصورة بين قوسين على مستوى السطر ، هي أرقام الصفحات المقتبس عنها من الكتاب •

ويقوده هذا المنطلق ـ أيضا ـ الى نتيجة نهائية ، فاصلة : أن « الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى دينى ، أعنى أنها ثقافة اتباعية ، لاتؤكد الاتباع وحسب ، وانما ترفض الابداع وتدينه ، فان هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أى تقدم حقيقى • لايمكن ، بتعبير آخر ، ان تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربى ، اذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربى ـ وتتغير كيفية النظر والفهم التى وجهت الذهن العربى ، وماتزال توجهه » (ص ٣٢) •

(١)

الذهنية العربية منقسمة ـ لدى «أدونيس» ، اذن ـ الى اتباعية وابداعية • وبرغم تأكيده على جدلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها ، الا أن هذا الانقسام يأتى قطعيا ، نهائيا ، فاصلاً ، حيث يقوم لكل قسم منفردا بذاته ، مستقلا بوحدته ، وحيث العلاقة الوحيدة القائمة هى علاقة التضاد السكونى • ويظل كل من القسمين ـ فى أجزائهما الداخلية ـ يفرز ـ ذاتيا ـ امتداداته ، بصورة منعزلة عن الآخر ، ليظل الاتباعى والابداعى كذلك ، على طول التاريخ العربى ، دون نقاط تماس ، سوى تلك اللحظات الفريدة ، الفردية ، المتفجرة ، التى تنبثق على نحو استثنائى ، دون أن تخلف أثرا ذا بال على كل منهما ، أو على جوهر العلاقة السكونية التى تحكمهما •

علاقة التقابل الساكن هى العلاقة الوحيدة الممكنة بين ظواهر الثقافة العربية • تأتى هذه العلاقة بفعل الاكتفاء بالبحث فى الأصول الفكرية لكل ظاهرة على حدة ، سواء بالنسبة للأصول ، أو الظاهرة • أما اذا اصطدم البحث باحدى اللحظات الفردية المتفجرة ، فان الحل الملائم يكمن فى الوصف الخارجي المتسم بالعمومية الشديدة ، دون بحث فى الجـــدل الداخلى لقوى هذه اللحظة •

فعلى صعيد « الخلافة والسياسة » الاتباعية ، لايكون ثمة سوى رصد مواقف النبى والخلفاء من قضية الخلافة • وبرغم أن الخلافة (السلطة) كانت المشكلة الأولى فى الاسلام ، وأنها كانت « الخلاف الأعظم » (ص ١٢٤) ، الا أنها تتبدى مشكلة فقهية ، تتعلق بقضية « الامامة » ، فى شكلها الدينى ، لتنتفى باعتبارها « الخلاف الأعظم » •

فهذا « الخلاف •• » يفترض ـ بداهة ـ وجود أطراف فى وضع « خلافى » ، فى علاقة « خلافية » • ولكن هذا الوضع ـ وأيضا العلاقة ـ ينتفيان باستقلال وانفصال لكل طرف من أطرافهما عن الآخر ، وبالتالى استقلال موقفه فى « الخلاف الأعظم » ، لينتفى معنــى الخلاف ، وتنتفى

« جدلية الظواهر الثقافية » ، والتى تتجاوز ـ برغم ذلك ـ مجرد كونها « خلافا » ٠

ومن هنا ، يبدو القول بأن « الخلاف الأعظم » لم ينحصر فى مسألة الامامة ، وانما تجاوزها الى مسائل أخرى ، دينية ـ ثقافية ، واقتصادية ـ اجتماعية » (ص ١٢٥) ،يبدو هذا القول تعميما نظريا ، يفتقر الى أساسه الحقيقى ، برغم صحته العامة ٠ فهذا التعميم يفتقر ـ تحديدا ـ الى « الكيفية » و « التفسير » ، فيما يكتفى بالوصف الخارجى ، الظاهرى، العام ، دون استقصاء، جذور هذه « المسائل الأخرى » ٠ أو هو يتبدى اختصارا لجدلية الظواهر ، أو استعاضة به عنها ٠

وتمتد هذه الوضعية ـ بما هى وضعية سائدة تحكم العلاقات بين الظواهر الثقافية ـ الى صعيدى الفقه والشعر والنقد ٠

فجدلية العلاقة بين المنحيين ـ الاتباعى والابداعى ـ على صعيد الفقه تستحيل الى انفصالية سكونية ، حتى ليبدو موقف كل منحى قدريا ، غيبيا ، لاسبيل الى تفاعله مع الآخر ٠ ومن هنا يبدو « المرجئة » ـ كاحدى الحركات الابداعية ـ منقطعى الصلة تماما بالمنحى الاتباعى ، فيما يحتلون مكانهم فى صفوف الابداع الفكرى كرصيد كمى ٠ وتبدو أفكارهم الخاصة بخلق القرآن ، والفصل بين الايمان والعمل ، والقول بأن الله ذات فقط ، تبدو قائمة فى الفراغ ، وليدة محض التأمل الذهنى المجرد ، المنقطع سوى عن ذاته ٠

وتلقى « نظرية الامامة » عند الشيعة نفس المصير ٠ فرغم الاقرار بأن « القول بالامامة وما استتبعه أو تولد عنه من آراء ٠٠ قد لعب دورا حاسما فى التحول الثقافى العربى » (ص ١٩٧) ، الا أن ماهية هذا الدور تظل بمنأى عن البحث ، بفعل انقطاع الصـــلات بين هذه النظريـــة والموقف « الاتباعى » من قضية الخلافة ٠ وهو ما طمس التفسير الممكن للخلفية العقائدية للنظرية ، باعتبارها موجهة ـ أساسا ـ ضد المفاهيم « الأموية » للخلافة ، وليس باعتبارها مجرد نظرية فقهية تبحث فى التفسير الدينى لقضية دينية ٠ ولعل البحث فى ماهية هذا الدور كان كفيلا ـ فى الحد الأدنى ـ باستعادة « نظرية الامامة » لجدليتها الخارجية المهدرة ٠

تنتفى ـ أيضا ـ العلاقة ، أو تختزل الى الحد الأقصى ، بين المنحى « الاتباعى » فى التفقه فى السنة وتعلمها ، وبين المنحى « الابداعى » القائم على عدم الاهتمام بالحديث النبوى ، والذى تبناه « جهم بن صفوان » ٠ فلا تعدو هذه العلاقة علاقة التقابل ، التى تقوم بين المنحيين ٠

وتمتد هذه الوضعية الى صعيد النقد والشعر · فلا تتبدى ثمة علاقة بين نظرة النبى « الاتباعية » الى الشعر ، وبين « أمثلة التمرد والخروج »· كما لاتبدو ثمة علاقة بين موقف عمر بن الخطاب « الاتباعى » ، وبين شعر عمر بن أبى ربيعة « الابداعى » · ومن ثم ، يظل خروج هذه القافلة الطويلة من الشعراء « الابداعيين » ، على « الاتباع » الشعرى السائد ، دون تفسير ، فى حده الأدنى ، اذا ما استبعدنا التفسيرات الميتافيزيقية ·

تنتفى « جدلية العلاقة » بين « الاتباع » و « الابداع » · فالجدلية نفى للسكونية والانعزالية والأحادية · كما انها نفى للفعالية ذات الاتجاه الواحد · وهى ـ بالاضافة ـ نفى للكمية الخاملة ، التى تتتالى كاضافات رقمية ، ذات تسلسل زمنى · وحيث تنتفى جدلية العلاقة ، يتبدى كل من الاتجاهين كتلة مصمتة ، منطوية على ذاتها المكتفية ذاتيا · يصبح كل اتجاه دائرة مغلقة ، لاتتماس ولا تتشابك مع الدائرة الأخرى · يصبح ـ من ثم ـ تجريدا ذهنيا ، أو محكوما بالمخطط التجريدى الذهنى المسبق · أى أنه يتحول ـ بذلك ـ الى صورة ذهنية · وبحكم الطبيعة المثالية للنظرة ، والتى تسقط عمليا « جدلية العلاقة » ـ فى حدها الأدنى المعترف به ـ « بين الظواهر الثقافية » ، تتحول هذه الصورة الى تشويه للظاهرة ، بابتسارها وعزلها عن وسطها الطبيعى ، وقطع علاقاتها العضـــوية · التقابل ، أو التوازى ، هو العلاقة الوحيدة القائمة · وهى علاقة ترتكز على الانقطاع ، لا التواصل ، على الاكتفاء ، لا التأثير والتأثر المتبادلين · أى تنتفى « الجدلية » ـ بكل معنى ـ لتصبح الوقائع والتيارات والرموز نثرا شتيتا ، لايجمعه سوى مجرد الرصد التصنيفى ·

(ب)

هل يتعلق الأمر بتيارى « الابداع » و « الاتباع » ، فى خطوطهمـــا العامة ، فحسب ؟

يعرض « أدونيس » لما يصفه بانه « اتجاه التحلل من القيم الدينية » (ص ٢١٢) ، فى الحركةالشعرية « الابداعية » · وهو اتجاه يضم من « شرب الخمر رغم تحريمها » ، ومن « كان يوصف بانه « رقيق الاسلام لئيم الطبـــع » ، أو من يوصـــف بأنه « كان فاســـقا ومن الخلعاء » و « خبيث الدين فى الجاهلية والاسلام » ، أو من يصفه ابن قتيبة بأنه «أسلم اسلام سوء » · ومن ذلك ، يبين لنا أن التوجه الأساسى لهذا الاتجاه كان

مناقضا للدين والأخلاق الجديدة ، دون أن يترافق ـ بالضرورة ـ مع توجه شعرى مضاد لتقليدية القصيدة ٠ فقيمة هذا الاتجاه ـ برغم أنه اتجاه شعرى ، أداته هى القصيدة ـ انما هى قيمة عقائدية ، أخلاقية ، وليست شعرية ٠ ومن ثم يصبح الحافز على تبنى الموقف المضاد حافزا عقائديا ، أخلاقيا ، وفقا لجدلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها ٠

ورغم ذلك ، لايتكشف لنا هذا الحافز ـ فى استعراض المؤلف التفصيلى للخلعاء والخبثاء ـ فيما تنفصم العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاه المتشدد فى الاقتداء بالسنة والأخلاق الجديدة ٠

ومن ناحية أخرى ، يستعرض « أدونيس » « الاتباعية فى النقد والشعر » ، من خلال نصوص القرآن والأحاديث النبوية ، وأقوال الصحابة والعلماء والنقاد ٠ وهو استعراض يتقصى الشذرات المتفرقة ، الى حد ايراد رأى « أم جندب » ـ زوجة امرىء القيس ـ فى التحكيم بين علقمة الفحل وامرىء القيس ، أيهما أشعر ، وأساس حكمها ٠ ولكنه استعراض لا يتقصى ، بل لايشير ـ فى الحد الأدنى ـ الى تأثير هذا المنحى «الاتباعى» فى الاتجاه المناقض « الابداعى » ، ومدى فعاليته وأبعاده الخارجية ٠ انه بحث فى التكوين الداخلى ، لايمتد الى تشابكاته الخارجية ، الى تفاعلاته مع الظواهر الثقافية الأخرى ، سواء على صعيد الشعر والنقد ، أو صعيد الممارسات السياسية ، أو المواقف الفكرية ٠

ولعل الملمح الوحيد الذى قد يشير الى علاقة فعالية ما ـ فى هذا السبيل ـ هو الارتباط بين القيم الدينية ـ باعتبارها المنطلق الأساسى ـ والمنحى « الاتباعى » فى الشعر والنقد ، بل وسائر الظواهر الثقافية موضع البحث ٠ ولكن هذا الملمح لايشكل تحقيقا للعرض لجدلية الظواهر الثقافية فيما بينها ، لسببين رئيسيين :

الأول : أن الجدل يعنى ـ فيما يعنى ـ تفاعلا متبادل التأثير بين أطراف العلاقة ، فيما تقوم العلاقة السابقة على أحادية الفاعلية والتأثير ، حيث الدين ـ الاسلام ـ هو الفاعل الوحيد ، فيما يبدو ممتنعا على الانفعال على نحو قدرى شامل ، وحيث تبدو الظواهر الثقافية كانعكاسات للدين ، لاتملك امكانية الفعل المقابل ٠

الثانى : أن هذه العلاقة ترتكز على المنطلق المحورى ، باعتبار الدين هو المركز الذى تنبثق عنه الفعاليات ، وتتحدد به أشكالها ٠ يعنى ذلك أن

علاقة الظواهر الثقافية به هى علاقة الأطراف بالمركز ، بما هى انعكاس له • فالعلاقة — من ثم — ينتفى عنها طابعها الجدلى ، فيما هى انعكاس مباشر ، أحادى الفعل ، لمركز الفعالية الوحيد •

(جـ)

ولكن ، ماهى طبيعة العلاقة بين العناصر الداخلية المكونة لكل ظاهرة ثقافية ؟

فى تقديمه للحركات الفكرية « الابداعية » ، يتوقف « أدونيس » عند ثلاث حركات رئيسية : **المرجئة** ، حيث الفصل بين النظر والممارسة ، أو بين الايمان والعمل ، وحيث العمل ليس ركنا من أركان الايمان ، **والقدرية** ، حيث الانسان مختار حر ، وهو الذى يفعل أفعاله ، **والامامية** ، حيث الامام — بما هو حافظ الشريعة — يجب أن يكون معصوما ، حتى لايقلب شرائع الله وأحكامه ، فيقطع من يجب عليهم الحد ، ويحد من يجب عليهم القطع ، ويضع الأحكام فى غير المواضع التى وضعها الله •

وهو يتوقف عندها ، من موقف الرصد المتتالى ، المتأمل فى التكوين الفكرى الداخلى لكل حركة ، دون أن يتخطى ذلك الى علاقاتها المشتركة الواضحة • فالمرحلة التاريخية التى شهدت نمو وازدهار هذه الحركات واحدة ، وهى العصر الأموى • والقضية الرئيسية ، موضع الارتكاز ، واحدة ، وهى قضية الفعل والمسئولية الاجتماعيين ، والحكم عليهما • وهى وحدة تنطوى على تناقضات مواقف الحركات المختلفة من القضية الفكرية الرئيسية فى ذلك الزمن ، والتى عكستها الأوضاع الاجتماعية / السياسية فى شكل دينى ، فقهى •

فالحركات الفكرية — هنا — تتالى ، لاتتقاطع ، تنفصل ، لاتتصل ، تنعزل ، لا تتفاعل • أى تصبح رصدا كميا لحركات فكرية متتالية ، وحدتها الخارجية هى التعارض مع السائد ، والتقابل مع الشائع ، لا وحدة العلاقات الجدلية •

وعلى نفس النحو ، يرصد « أدونيس » الحركات الثورية فى ترتيبها الزمنى ، منفصلة كل حركة عن الأخرى • فالحركة التالية لاتمثل استكمالا ، أو تطويرا ، أو تجاوزا جدليا — على نحو ما — للحركة السابقة ، بل هى انقطاع واستقلال • والحركة السابقة لاتمثل متكأ ، أو حافزا ، أو

منطلقا ـ على نحو ما ـ للحركة التالية ، بل هى ماض ، طواه الزمن طيا أبديا ، فأصبحت ـ بدورها ـ انقطاعا ٠

فثورة « أهل الأحداث » لاتمتد الى « الخوارج » ٠ وثورات « الخوارج » المتتالية لاتتصل بثورة « التوابين » و « ثورة ابن الأشعث »٠ ومن ثم ، تنبثق الثورة العباسية فى فارس ـ على حين غرة من التاريخ ـ على يد أبى مسلم الخراسانى ،فتجتاح النظام الأموى ، الذى صمد للثورات المتوالية ، دون تفسير ٠ ويكتنف الغموض التام واقعة دخول أبى حمزة الخارجى المدينة ، بعد معركة « قديد » ، « فيما كان أبو مسلم الخراسانى يحقق الانتصار تلو الآخر فى فارس ، فى السنة ١٣٠هـ » (ص ١٩١) ٠ ولا يبين ما اذا كانت ثمة علاقة تنظيمية ما بين الانتفاضتين المتزامنتين ، الموجهتين ضد النظام الأموى ـ قد يومىء اليها ما أورده « أدونيس » ، من أنه فى أواخر عام ١٢٩ هـ ، « لم يدر الناس بعرفة الا وقد طلعت أعلام عمائم سود ٠٠ فى رؤوس الرماح ٠٠ » (ص ١٩١) ، ومن أن أبا مسلم الخراسانى قد لبس السواد هو ومن كان معه ، أيضا ، لدى خروجه ـ أم أن العلاقة الوحيدة بين الحركتين هى الصدفة ٠

كما لاتبين العلاقة بين الثورة العباسية والحركات الفكرية «الابداعية»، أو أى منها ٠ بل لا تبدر اشارة الى وجود علاقة ما بين الثورة وأية حركة فكرية ٠ ويبدو الصعود العباسى ، الذى قوض أركان نظام قائم ، صعودا مباغتا للتاريخ ، فى افتقاده للعلاقــة الأولية الضرورية مع الحركات السياسية ، سواء الســابقة عليه أو المتزامنة معه ، وفى افتقاده لأى أساس فكرى تستند اليه الدعوة ، وتستقطب ـ من خلاله ـ الأنصار ٠ يتحول هذا الصعود ـ بالتالى ـ الى فعل لاتاريخى ، غيبى ، يحط على التاريخ العربى ، فى غفلة من كل القوانين ٠

(د)

يمتد هذا النمط من العلاقات غير الجدلية الى الممثلين والرموز المكونين لكل ظاهرة « ثقافية » ، حيث التتالى الزمنى هو العلاقة الحاكمة ، وحيث الزمن ـ هنا ـ وسط خامل ، يقود الى تراكم كمى ، لاينطوى على كيفية ٠

فى رصده للاتجاه « القدرى » ، ضمن الحركات الفكرية «الابداعية»، يعرض « أدونيس » لأفكار « معبد الجهنــى » و « غيــلان الدمشقى »،

و« الحسن البصري » ، في ترتيبهم الزمني ، على اعتبار أن أول من تكلم في القدر معبد الجهني ، ثم غيلان بعده (ص ١٩٥) ، وأخيرا ، حسن البصري •وهو عرض لايتخطى حدود التعريف بالأفكار العامة عند كل منهم • هو عرض ، وان كان يتكشف عن وحدة فـــكرية عامة ، الا أنه لايتكشف عن علاقة تتخطى هذه الوحدة الأولية ، التى تعنى الأرض الواحدة ، حيث يقف كل منهم مستقلا عن الآخر • فهو سابق ، أو لاحق ، على نفس الرقعة الواحدة ، دون ارتباط • فكل منهم ذات منفردة ، مستقلة، مكتفية بذاتها ، في ذاتها • وفيما يتأكد وجود الذات المكتف ، المنطوى على ذاته ، ينتفى وجود الآخر • فالذات ـ بذلك ـ هي الوجود ، والآخر هو نفي الوجود •

وعلى هذا النحو ، يمضى « أدونيس » في رصده للاتجاه «الابداعي» الشعرى ، فيستعرض من سار في هذا الاتجاه التمردى الذى بدأه امرؤ القيس من شعراء ، كان « أبو محجن الثقفي من أوائلهم » (ص ٢٠٩) • ويتتالى تقديم الشعراء وفقا للترتيب الزمني •

يؤكد هذا النمط غير الجدلي من العلاقات ، عدد من النماذج النصية التى تكشف كيفية النظر للظواهر الثقافية •

فمن ناحية ، يقرر « أدونيس » ـ بصدد نشأة حركة الارجاء ـ أنه قد « نشأت مقابل ذلك (أي مقابل حركة الخوارج) حركة تفصل ، على العكس، بين النظر والممارسة » (ص ١٩٣) • وبصدد حركة الخوارج ، يقرر أنه « نشأت مقابل ذلك (أى مقابل حركة الارجاء) ، نظرية خلع الوالى أو الخليفة الجائر » (ص ٢٧٤) • « ومقابل هذه الصورة عن الناس والولاة، يقدم أبو حمزة (الخارجي) صورة عن الثوار الذين يقودهم » (ص ١٩٢)• والملمح الأول للعلاقة ـ هنا ـ هو ملمح التقابل • فالظواهر تنشأ متقابلة ، متعاكسة ، متوازية •

ومن ناحية ثانية ، يقدم « أدونيس » الحركات الثورية التى بدأت بشكل معارضة للحكم الأموى ، على نحو متتال : « وقاد المعارضة الأولى •• وقاد المعارضة الثانية •• وانتهى الشـكل الثالث للمعارضـــة •• » (ص ١٨٦) • وبالنسبة لـ « القدرية » ، « فان أول من تكلم في القدر معبد الجهني ، ثم غيلان بعده » (ص ١٩٥) • والملمح الثاني للعلاقة ـ هنا ـ هو الرصد الرقمي المتسلسل،الخارجي•فالظواهر تتالى في ترتيب رقمي ، ربما كان محكوما بالأسبقية الزمنية • ولكنها أسبقية لاتعنى شيئا

خارج الترتيب ٠ كما أنها لاتعنى شيئا داخل الترتيب ، سوى أنها تخدم — فحسب — كأداة فى عملية الرصد والاحصاء ، لا فى اكتشاف جدلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها ٠

ومن ناحية ثالثة ، يتضح الملمح الثالث فيما يشير اليه « أدونيس » — بصدد نشأة « القدرية » — من أنه « نشأ كذلك القول بالقدر » (ص ١٩٥) ٠ فملمح العلاقة — هنا — هو الاضافة الخاملة ، حيث الظاهرة كم ، لا كيف ٠ وهى كم خامل لافعالية له أو تأثير ٠

(هـ)

أوضح المؤلف — فى مقدمته المنهجية — أنه لم يكن معنيا بالعرض للجدلية بين الظواهر الثقافية من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية ، بل كان معنيا بالعرض لجدلية هذه الظواهر فيما بينها (ص ٢٤) ٠

وهذا الأساس المنهجى الذى التزم به المؤلف ، مستبعدا الخيارات المنهجية الأخرى ، ينتفى — عمليا — فى بحثه لظواهر التراث ، رغم محدوديته ، وأحاديته ، ليتكشف لنا منهج بديل ، يتسم بسكونية الظواهر ، حتى وحداتها الصغرى المكونة لها ، وانعزالها ، وانغلاقها على ذاتها ٠

لايعنى ذلك — بطبيعة الحال — أن نفى الجدل بين الظواهر الثقافية والأساس المادى ، والاكتفاء بالعرض لجدلية الظواهر الثقافية فيما بينها — لو تم — يضمن بحثا علميا فى ظواهر التراث ، بل يعنى أن مفهوم الجدل غائب أصلا ، منذ السطر الأول ٠ وفى ذلك ، فلعل العرض للجدلية بين الظواهر الثقافية والقاعدة المادية ، وهو ما استبعده المؤلف ، لم يكن ليتمخض عن شىء ذى بال ، فى ظل غياب المفهوم الصحيح ٠ بل ربما تمخض عن وضع مشابه ، أو مقارب ، للوضع الحالى ٠ فغياب الفهم الصحيح لابد وأن يقود الى نثرية البحث ، وعشوائيته ، وانطباعيته ٠

ثانيا : فى تبرير استقلال البنية الثقافية

يبرر « أدونيس » عدم العرض للاطار الحضـــارى الذى نشأ فيه الاسلام ، والبنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج التى سادت الفترة التى

يشملها البحث ، والاكتفاء بدراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامى ، بمبررين : **الأول** ·· أن الكشف عن العناصر التى تأثر بهـا الاسلام ، ابان نشأته ، أو مقارنته بغيره ، ليس من غرضه · **والثانى** ·· أن دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج ، تحتاج إلى مصـــادر صحيحة ، وافية ، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية، وهى غير متوفرة ، والمتوفر منها لايقدم ، فيما يرى ، الا معلومات جزئية لايمكن ان تبنى عليها ، أو انطلاقا منها ، أحكام صحيحة · ويعترف ـ من جهة ثانية ـ أنه غير مهيأ ، علميا ، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية ، فيما لو توفرت المصادر (ص ١٧) ·

(أ)

لايصلح المبرر **الأول** أن يكون مبررا ، بصدد البحث العلمى للتراث العربى ، بقدر ما يصلح أن يكون اضاءة للمنهجية القاصرة السائدة فى البحث ، التى تعتمد فصل الظاهرة ، أو الظواهر ، عن ينابيعها المختلفة ، وفصم علاقاتها المشتبكة الفاعلة · يفضى ذلك الى فهم مغلوط للظاهرة ، حيث أنها لاتنشأ ذاتيا ، فى الفراغ · وانما تنشأ محكومة بقوانين معينة ، محكومة بعلاقات وتفاعلات قوى معينة ، فى اطار تاريخى معين · يصبح فصل الظاهرة عن اطارها التاريخى ، وفصم علاقاتها ، تحويلا لها من واقع موضوعى ، الى صورة ذهنية مجردة ، تقبل التحويل والتحوير ، وتستجيب للاسقاطات الذاتية والأهواء المزاجية المتضاربة والطارئة · لا يصبح بحث الظاهرة ـ فى هذه الحالة ـ محكوما بقواعد علمية ، بقدر مايصبح محكوما بالحالات والميول الفردية ·

واذا كانت مقارنة الاسلام بغيره ليست مؤثرة ـ تأثيرا جوهريا ـ بصدد بحث التراث العربى ، فان الكشف عن العناصر التى تأثر بها الاسلام ، ابان نشأته ، بل وعن الكيفية التى تم بها ذلك ، يمثل ضرورة منهجية ، يؤكدها اعتراف المؤلف بأن « الأصل الثقافى العربى ليس واحدا ، بل كثير » (ص ٢٠) · تنبع هذه الضرورة من واقع أن هذا الكشف كان كفيلا باضاءة بعض أبعاد عملية تشكل الاسلام ، وكيفياتها ، والعناصر المؤثرة ، وهو مايمثل الصميم من « دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامى » (ص ١٨) · فدراسة هذه البنية لا تقوم من خلال الرصد الظاهرى ، النثرى ، للوقائع والتيارات والأفكار والأعمال ، وانما تقوم ـ فى أحد مقوماتها ـ من خلال الكشف عن القانون ، أو القوانين ،

التى تنتظم هذا الكل ، والكشف عن الكيفية ، والأبعاد ، والعناصر المختلفة للظاهرة ، ومصادرها ٠

يؤكد هذه الضرورة ، ما يقرره المؤلف نفسه من « أننى لا أتناول شاعرا واحدا أو قضية مفردة ، وانما أتناول ثقافة أمة بكاملها فى عهدها التأسيسى ، وأتناول عبر ذلك شخصيتها الحضارية » (ص ٢١) ٠ فـ « ثقافة أمة بكاملها » تتضمن العناصر المؤثرة فيها ، والتى يصبح اهدارها اهدارا للبحث ذاته ، أو بحثا فى غير ذى موضوع ٠ تصبح أهمية هذه العناصر ـ وفقا للاطار الذى قدمه المؤلف نفسه ـ غير قابلة للحذف الارادى ، اذا ماشئنا اتساقا منهجيا ، بالمعنى العلمى ٠ وتصبح هذه العناصر ، فى تفاعلها مع العناصر الأخرى ، أحد محددات «الشخصية الحضارية » ٠ ومن هنا تبرز ضرورة « العرض للاطار الحضارى الذى نشأ فيه الاسلام » ، كضرورة منهجية ، حيث يصبح هذا الاطار هو الوسط الطبيعى لتخلق « الشخصية الحضارية » ، والتى لايمكن لها أن تتخلق وسط فراغ ٠ هى ضرورة ـ اذن ـ يفرضها المنهج العلمى للبحث ، من ناحية ، ويفرضها اطار البحث ، كما يقدمه المؤلف ، من ناحية ثانية ٠

واسقاط ذلك ، يعنى ـ على نحو ما ـ اقرارا ضمنيا بالغيبية فى البحث ، أو انطلاقا منها ٠ فهو يعنى أن « هذا الكل الثقافى العربى » قد سقط ـ من الفراغ الغيبى ـ مكتملا ، منذ لحظته الأولى ، مع انبثاق الدين الاسلامى ٠ ذلك يعنى ـ أيضا ـ أنه براء من تداخلات العناصر البشرية ٠ فهذا « الكل الثقافى العربى » ـ بذلك ـ ذو أصل غيبى ، أو أنه يعكس ـ على الأقل ـ الأصل الغيبى ٠

واسقاط ذلك ، يقلص ـ بالتالى ـ من امكانية « تبنى منهجية تعكس أقصى مايملكن من الدقة والأمانة والموضوعية » (ص ٢٣) ٠ فالعناصر التى تأثر بها الاسلام ، سواء ابان نشأته ، أو فى صيرورته ، هى من مكوناته ومحدداته ، التى لاتقبل الاستبعاد ، وفقا للرغبة الذاتية للباحث ٠ أما اذا حدث ، فلابد أن ينعكس ذلك على البحث ـ بالضرورة ـ فى رؤيته لظواهر الثقافة ، وما يمكن أن يتمخض عنه من نتائج ٠

(ب)

كما لايصلح المبرر الثانى أنيكون مبررا ، بصدد البحث العلمى للتراث ، بقدر ما يصلح أن يكون اضاءة أخرى للمنهجية القاصرة ، السائدة فى البحث ٠ يكشف ذلك عدد من المؤشرات الهامة :

الأول : أن عدم توفر « المصادر الصحيحة ، الوافية » لم يثن المؤلف عن المضى فى دراسته فى وجهها الثقافى · فهو يقرر « اننى لم أجد دراسات كافية فى هذا المنحى أستضىء بها ، وأفيد منها » · والمتوفرة منها « فى معظمها ، تأخذ الظاهرة بذاتها ، معزولة عن غيرها من بقية الظواهر ، أى عن الكل الحضارى » (ص ٢١) · « وهكذا تنعدم المصادر ، أو تتضارب وتتناقض فى حال وجودها فينفى بعضها بعضا،وأحيانا لاتقول الاشيئايسيرا ·· وكثيرا ما يكون الشىء اليسير نفسه كاذبا ، بشكل قاطع » (ص ٢٢) · حالة المصادر ــ اذن ــ مشتركة ، سواء بالنسبة للأوضاع الاقتصادية او الثقافية · لايصح ــ بالتالى ــ أن تكون هذه الحالة مبررا للمضى فى الدراسة ، فى أحد جوانبها ، ومبررا ــ فى الوقت نفسه ــ لاهمال الدراسة فى جانبها الآخر ·

الثانى : أن « المصادر الصحيحة الوافية عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية » قد تكون ضرورية بصــــدد دراسة بنية الانتاج فى المجتمع ، وقوى وعلاقات الانتاج ، باعتبارها الهم الدراسى الأول ، لا باعتبارها مقدمة لدراسة الظواهر الثقافية · وباعتبارها مقدمة ، تصبح أهمية هذه المصادر من الدرجة الثانية ، لا الأولى · ويصبح « عدم توفرهــا » ، وجزئية المتوفر منها ، أمـــرا لايبرر عـــدم العرض للبنية الاجتماعية ، باعتبارها المنطلق للظواهر الثقافية · بل ان حالة المصادر تلك ــ فيما لو صحت ــ كان يجب أن تكون دافعا على القيام بالمسئولية البحثية الواجبة ، فى بحث ومقارنة واختبـــار وجمع المعلومات ، وهو الدور الطبيعى للباحث ، لا انتظار توفر « المصادر الصحيحة الوافية ، التى تقدم المعلومات الكاملة » ، على أيدى الباحثين الآخرين · ورغم كل ذلك ، فلعل المتاح من المصادر يمكن أن يعطينا ــ فعلا ــ صورة وافية ، نسبيا ــ عن السياق العام ، على الأقل ، للأوضاع الاقتصادية الاجتماعية العربية ، فى الفترات التاريخية المختلفة · وهى ــ فى معظمها ــ نفس المصادر التى اعتمد عليها المؤلف فى بحثه للظواهر الثقافية ·

الثالث : ان أصول الظواهر الثقافية ليست ــ بالأساس ــ ثقافية ، بما يمكن معها الاستغناء عن بحثها ، والاكتفاء بدراسة الظواهر ، فى ذاتها · كما أن « البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامى » لم

تنشأ عن فراغ تحتى ، وانما قامت مستندة على بنية تحتية اقتصادية اجتماعية ، تحددها ، فلا تملك ــ معها ــ استقلالا ذاتيا ، مطلقا • واذا كان ثمة اقرار بأن هناك قاعدة مادية للظواهر الثقافية ، فى القول « اننى اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها فى معزل عن قاعدتها المادية » (ص ٢٤) ، فان هذه الظواهر تفقد ــ بالتالى ــ استقلالها الذاتى ، أى لا تصبح « ظاهرة قائمة بذاتها » ، فتفقد ــ من ثم ــ امكانية دراستها فى ذاتها ، أو عزلتها عن قاعدتها المادية • وتصبح النتائج المترتبة على بحث كهذا ، يفصل بين الظاهرة وأساسها ، نتائج زائفة ، لأنها محكومة بمنهج زائف • بل يصبح البحث ذاته ، فيما يسبق النتائج ، بحثا زائفا ، لاعتماده الظاهرة كوحدة بحثية مستقلة ، قائمة فى ذاتها ، بما يتنافى ــ أولا ــ مع طبيعة الظاهرة ، نفسها ، وبما يتنافى ــ ثانيا ــ مع أوليات البحث العلمى •

(جـ)

تشير الملاحظات المنهجية السابقة الى اعتماد « أدونيس » منهجا ــ فى بحث التراث العربى ــ يفصل الثقافة العربية ــ أولا ــ عن قاعدتها المادية ، ويفصلها ــ ثانيا ــ عن المؤثرات الفاعلة فيها ، ويفصل كل ظاهرة ثقافية عربية ــ ثالثا ــ عن الأخرى ، ويفصل ــ رابعا ــ مكونات كل ظاهرة عن بعضها البعض •

تحيل عمليات الفصل المتتابعة ــ هذه ــ الظاهرة الى جثة هامدة ، ساكنة ، يمكن للباحث أن يفرض عليها اسقاطاته وأهواءه ، وتصوراته الذهنية المجردة ، ويستنطقها ــ بالتالى ــ بمالا تنطق به ، وبما لايخرج عما ينطق به هو نفسه • يتحول بحث التراث العربى ، فى نفى قوانينه الموضوعية ، على نحو واع ، أو يقترب من الوعى ، الى جملة « آراء » أو « انطباعات » ، تلقى الضوء على خلفيات الباحث الطبقية والفكرية والنفسية ، فيما تكثف من الظلال ــ مساحة وعمقا ــ التى تكتنف ظواهر التراث •

ولكن •• كيف تحقق ذلك ــ عمليا ــ خلال البحث ؟ وماهى النتائج المترتبة على هذا المنهج فى التطبيق العملى ؟

ثالثا : الدين ·· هل هو المحور السلبي للعالم ؟

تتبدى وضعية « الدين / الاسلام » فى البحث ـ نتيجة أولى مباشرة للمنهج السائد ، تقود ـ بدورها ـ الى العديد من النتائج · فوضعية الدين ـ بذلك ـ محددة للمنهج ، بقدر ما هى نتيجة له ·

يقرر « أدونيس » أن « الشعر بذاته ، لايفسر تأصل الاتباعية فى الحياة العربية · وكان واضحا ، تبعا لذلك ، أنه لابد من البحث عن أسباب هذا التأصل ، فى غير الشعر ،وفى غير العصر الجاهلى · **ومعنى ذلك أنه لم يكن بد من البحث عن هذه الأسباب فى الرؤيا الدينية الاسلامية ··** وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية ، بل نفيا ، فقد **كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدتين** » (ص ٢٠) · ويخلص « أدونيس » الى النتيجة النهائية منالدراسة ، ليصـــوغها كما يلى : « بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، **ذات مبنى دينى** ·· فان هذه الثقافة **تحول ·· دون** أى تقدم حقيقى ·· ان كل تغير يفترض الانطلاق من الايمان بأن أصل الثقافة العربية ليس واحدا بل كثير ، وبأن هذا الأصل لايحمل فى ذاته حيوية التجاوز المستمر ، **الا اذا تخلص من المبنى الدينى** » (ص ٣٢) · وفى موضع آخر ،يقرر : « **ان نقد الوحى فى مجتمع يقوم على الوحى** ، ليس الشرط الأول لكل نقد وحسب ، وانما هو أيضا **الشرط الأول لكل تقدم** » (ص ٩٠) · هذه الوضعية هى مايؤكدها التقديم الذى كتبه « بولس نويا » للدراسة ، من أن « أدونيس » قد انتهى الى نتيجة هى « أن **الرؤيا الدينية هى السبب الأصلى** فى تغليب المنحى الثبوتى على المنحى التحولى فى الشعر ، أو بعبارة أخرى أن **النظام الشامل الذى خلقه الدين** كان العامل الأساسى الذى جعل المجتمع العربى فى القرون الثلاثة الأولى يفضل القديم على الحديث » (ص ١١) ·

(١)

يصبح الدين ـ وفقا لذلك ـ هو مركز العالم ، وبؤرته · أو هو المحور الذى تنبثق عنه البدايات · فهو ما يؤسس الحياة والثقافة · وهو ما يخلق النظام الشامل · وهو الشرط الأول لكل وجود عربى · فالوجود العربى مؤسس على الدين ، وقائم به · أو أن الدين هو قوام الوجود العربى ، وماهيته ، بل جوهره · وطالما أن الأوائل قد وعوا الوحـــى باعتباره مصدر الدين ، فلابد أن الدين قد نشأ ـ حقا ـ عن الوحى · والدين ، باعتباره ماهية الوجود العربى ، أو جوهره ، غير قابل للادراك

الا باعتبـــاره كـــذلك ، أى باعتبـــاره ماهية مستقلة ، وجوهـــرا متمحورا على ذاته · الادراك ممكن ــ فقط ــ لا لذاتية هذا الجوهر ، المغلقة المكتفية بذاتها ، ولكن لانعكاساته « الجوهرية » فى الأشياء والعالم ، أى كيف تصبح الأشياء والعالم انعكاسا له ، أو صورة له · كيف يصبح العالم تحقيقا متشيئا للجوهر المثالى المفارق · وهو ــ بذلك ــ تاسيس من حيث هو علة الوجود ، والفعالية الأولى · وهو ــ بذلك ــ ليس محلا لتأسيس ، بما هو الجوهر المؤسس للنظام الشامل · كما أنه ليس موضعا للفعالية ، بما هو الفاعل الجوهرى ·

وباعتبار الدين جوهرا ذاتيا ، متمحورا على ذاته ، لايطرأ عليه ما يطرأ على الأشياء والأحياء والظواهر من تحول وتغير وصيرورة ، حيث الجوهر ثبات وأبدية ، وحيث التغير هو قدر الأعراض والمظاهر · ولاتملك هذه الأعراض والمظاهر امكانية التغير المنفلت عن الجوهر ، بما هى أعراض ومظاهر الجوهر ، بل يظل تغيرهـــا مرهونا بالأصـــل الذى انبثقت عنه ، فتظل محكومة بحبل سرى يشدها اليه · فتغيرها يكمن فى مدى ابتعادها عن الأصل ، دون أن تكون ثمة امكانية للانفلات ، فالتغير الذاتى ، المستقل عن الأصل · يظل الجوهر هو الفيصل فى تقرير ماهية التغير والتحول ، فيما يظل هو ، بما هو جوهر ، كتلة مصمتة من الثبات والاكتفاء الذاتى والأبدية · بذلك ، ينشأ المتحول عما لايتحول ، والمتغير عما لايتغير ، والصيرورى عما لا يصير ·

ولكن الفعالية الدينية فعالية سلبية · فبرغـــم أن الرؤيا الدينية الاسلامية كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدتين ، الا أنها كانت تأسيسا سلبيا ، لايدفع ، بل يعوق ، لايحفز، بل يثبط ، لايحول بل يثبت · وهذه السلبية هى جوهر الجوهر الدينى· فهى السبب الأصلى فى تغليب المنحى الثبوتى · أو أن النظام الشامل الذى خلقه الدين كان العامل الأساسى وراء تفضيل القديم على الحديث · وهذه السلبية ــ من ثم ــ هى التى تحول دون أى تقدم حقيقى · والتجاوز المستمر مرهون بالتخلص من المبنى الدينى · ومن هنا ، فان نقد الدين هو الشرط الأول لكل تقدم ·

ولكن ·· اذا كانت وضعية الدين / الاسلام تلك هى المحددة للوجود العربى ، فكيف يمكن ــ حقا ــ التخلص منها ، كشـــرط للتقدم ، دون التخلص من ــ أو على الأقل ، تهديد ــ الوجود العربى ذاته ؟ كيف يمكن

التخلص من الثقافة العربية ـ بما هى ذات مبنى دينى ـ من أجل تحقيق التقدم ؟ كيف يمكن ـ أخيرا ـ تدمير النظام الشامل الذى خلقه الدين ؟

ان رهن التقدم العربى الحقيقى بعمليات التدمير هذه ، هو ـ فى حقيقته ـ حكم على المستقبل العربى بالضياع ، حيث هذه العمليات مستحيلة ، بقدر المسافة الشاسعة التى تفصل النظرة السابقة الى الدين عن كيفيات النظر العلمى ·

(ب)

لكن السؤال الأكثر الحاحا هو : كيف أمكن تحقيق انجازات عربية متقدمة ، فى جميع المجالات الانسانية ، بالرغم من هذا « المبنى الدينى » ؟

يقرر « أدونيس » ـ من ناحية ـ أن « الثقافة العربية الاسلامية التى سادت ، انما هى وحى وعمل بمقتضى الوحى » (ص ٥٩) · ويرصد ـ من ناحية ثانية ـ العديد من الانجازات « الابداعية » العربية ، التى تمثل تقدما حقيقيا ، على جميع الأصعدة ، الثورية والفكرية والشعرية ·

ذلك يعنى ـ ضمن مايعنى ـ أن هذا « المبنى الدينى » لم يحل دون التقدم الحقيقى ، بل لعله كان حافزا على هذا التقدم ، باعتباره « المحرك الأول » · كما لم يحل هذا « المبنى » ، المهيمن هيمنة قدرية ، دون صعود نقيضه المباشر : النزعات الالحادية ، والتى يعتبرها « أدونيس » « ثورة حقيقية » (ص ٩٢) ، أو « بتعبير آخر ، أول شكل للحداثة » (ص ٩٠) · لم يحل هذا « المبنى » دون أن يقول « المعتزلة بأن العقل لا النقل هو الذى يحكم على العالم » (ص ٨٦) ، « والدين نفسه لاقيمة له ان تناقض مع العقل » (ص ٨٧) ، وهو مايرى فيه « أدونيس » « تحولا حاسما فى تاريخ الفكر العربى » (ص٨٧) · ويضيف « كان هذا الموقف تحريرا للانسان من جميع أشكال التقليد ، وارساء لمنهج جديد فى المعرفة » (ص ٨٧) · كما « ان خاصية التجربة الصوفية هى الربط المستمر بين الأطـــراف المتعارضة ، وتلك هى جوهريا خاصية الابداع » (ص ١٠٩) · كما لم يحل هذا « المبنى الدينى » ـ على صعيد الشعر ـ دون صعود « شعراء التجربة الذاتية · ففى اتجاه هؤلاء الشعراء مايزلزل القيم الموروثة ، سواء كانت دينية أواجتماعية أو اخلاقية ، ويشارك فى اقامة نظام جديد من القيم يعطى للحرية وللحب وللمرأة ولأشياء الحياة العامة معنى جديدا وبعدا آخر · هذا بالاضافة الى أهميته اللغوية والفنية ·· الخ » (ص ٢٥٧) ·

لم يحل « المبنى الدينى » ــ اذن ــ دون التقدم الحقيقى فى الماضى العربى · ولا يصبح « التجاوز المستمر » ــ من ثم ــ مرهونا ، بالضرورة ، بالتخلص من هذا « المبنى » · ومن ثم ، لايصبح « نقد الوحى الشرط الأول لكل تقدم » ، وخاصة أن أهمية الالحاد « تنحصر ·· فى القول بتحديد آخر لماهية الانسان » · اى انه « لم يكن تقويضا للأساس الذى يقوم عليه (الدين) » (ص ٩٠ ، ٩١) ·

ذلك يعنى ــ ضمن مايعنى ــ أن الدين ، فى ذاته ، ليس الفاعل و « المحرك الأول » ، اى أنه ليس مصدر « الثبات والاتباع » ، وعرقلة التقدم الحقيقى ، طالما أن الانفلات من سيطرته الأسرة ممكن ، وأن الخروج على قوانينه متاح ، بل والتناقض معه ــ بما هو « دين فى ذاته » ــ قد وقع ، الى حد النفى · لاتصبح الرؤيا الدينية ــ بذلك ــ تأسيسا ، بما هى قابلة للنقض ، ولا يصبح الدين خالقا لنظام شامل ، بما هو قابل للتعديل ، بل ــ وأحيانا ــ التقويض · ولاتصبح الثقافة العربية ذات مبنى دينى ــ أصلا ــ بما هو نسبى ، لا مطلق ·

ذلك يعنى أن « الدين » ــ لدى « أدونيس » ــ هو محض صـــورة ذهنية مجردة · الدين ــ هنا ــ مثال عقلى ، يسبق الواقع الموضوعى · والعلاقة بينهما هى علاقة اسقاط المثال القبلى على الواقع · واذ يحدث خلل ما فى نتائج هذا الاسقاط ، فان هذا الخلل يتم رده ــ بصورة أولية ومباشرة ــ الى انحراف الواقع الموضوعى عن المثال الذهنى · يصبح الواقع ــ بذلك ــ تشويها للمثال ــ على نحو ما ــ أو تزييفا له ، بقدر مالا يتطابق مع الصورة الذهنيةالمجردة ·

(جـ)

عم نشأ الخلل فى فهم « أدونيس » للدين الاسلامى ، وفعاليته فى الحياة العربية ؟

تتضمن صيغة السؤال اقرارا أوليا بفعالية الدين المؤكدة فى الحياة العربية · لكن مايفصل هذه الفعالية عن الفعالية الدينية المغيبة عند « ادونيس » هو كيفية النظر الى الدين · وتصلح اشـــارة « ادونيس » السابقة الى أن الالحاد « لم يكن تقويضا للأساس الذى يقوم عليه الدين » ،

والتى تاهت وسط أكداس التأويلات الغيبية للدين ، تصلح اضاءة فى هذا الصـــدد ٠

فهى تشير الى أن الدين يقوم على أساس ما ، ولايملك استقلالية ذاتية مطلقة ٠ وأن فعالية هذا الأساس المؤثرة على الدين فعالية مؤكدة ، هى التى تحدد وضعية الدين وصيرورته ٠ ووفقا لذلك ، فتقويض الدين ـ اذا كان ذلك هدفا جديرا بالاعتبار ، حقا ـ لايتم من خلال نقد الدين فى ذاته ، وانمـــا من خلال تقويض « الأساس الذى يقوم عليه » ٠ وهـــو ـ بدوره ـ أساس « لاديني » ٠ يجب البحث عن أساس الدين ـ اذن ـ فى « الدنيوى » ، لا « الدينى » ٠ يجب ـ اذن ـ بحثه فى أصوله الواقعية المادية ، والتى هى الجذر الدفين لكافة أشكال الوعى ٠

ولعل بحث وضعية الاسلام يستلزم الكثير من الدقة والعناية ٠ فلقد عمد الكثيرون ، ممن تناولوا هذه الوضعية ، اما الى تجاهل ونفى العلاقة الموضوعية بين الاسلام والأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، انطلاقا من الرؤية المثالية للعالم ، أو الى الربط الميكانيكى المباشر بين هذه الأوضاع والاسلام ، على نحو ينفى الفعالية الدينية ، ويحيل الدين الى انعكاس مباشر ، لافاعل ٠

فى ذلك ، يصبح التكوين الاقتصادى الاجتماعى هو أساس الدين ٠ ويصبح الانطلاق من الكيفيات الخاصة التى كانت تحكم هذا التكوين ـ زمن صعود الاسلام ـ هو الشرط الأولى للنظرة العلمية الى الاسلام ٠ ففى هذا التكوين ، كانت الدولة المركزية تمثل « الوحدة » العليا التى تشد الوحدات الدنيا المبعثرة والمتباعدة (ابتداء من القرى الى الولايات) ، فى كيان واحد ٠ يصبح الدين المركزى ، ضرورة ككيان يضم التصورات والمعتقدات اللاهوتية ، وأيضـــا ـ فى نفس الوقت ـ ضـــرورة ككيان ايديولوجى يعبر عن الخضوع العام للدولة المركزية ٠ فالدين المركزى ـ الاسلام ـ هو تعبير عن ـ وعامل رئيسى فى ـ عملية التوحيد السياسى للقبائل والوحدات الاجتماعية الصغرى المبعثرة ٠ فقد استلزم ـ وتواكب مع القضاء على التشرذم الاقتصادى الاجتماعى ، المتمثل فى النظام القبلى ، القضاء على رموزه الدينية ، فى تعدد الآلهة ، واحـــلال الرمز المركزى للدولة ، الاله الواحد ، محل تعددية الآلهة ٠ وفى نفس الوقت ، لعب توحيد الآلهة فى اله مركزى واحد ، دورا كبيرا فى دفع عملية التوحيد

الاجتماعي للقبائل ، وخاصة أن المستوى المعرفي الذي تضمنه الاسلام كان يمثل انتقالة تطورية هامة ، عن المستوى السائد في ذلك الحين ٠

فالدين المركزي ، ليس فقط ـ في هذه الحـــالة ـ مجرد انعكاس للأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، بل هو ـ أيضا ، وفي نفس الوقت ـ كيان فكري ، ذو سطوة متغلغلة في الكيان الاجتماعي ، بما يمنحه امكانية أن يلعب دوره الهام في توحيد الوحدات الاجتماعية المبعثرة في كيـان اجتماعي أعلى ، وفي الحماية الفكرية للوجود الاجتماعي ، في وجــه الغزوات الخارجية ، والانقسامات الداخلية ٠

الاسلام ـ بذلك ـ « ثورة » ، كما وصفه « ماركس » ٠ فقد ساهم في ازدياد وتيرة انحلال المجتمع القبلي العربي ، وبالتالي ، في تطوره ٠ **دينيا** ، أصبح الولاء لاله واحد مركزي ، ذي وجود وملمح متسام ، نقضا للولاء لآلهة متعددة ، بدائية التكوين والملامح العقائدية ٠ **سياسيا** : أصبح الولاء لأمة الاسلام ، أو دولته ، متجاوزا العشيرة والقبيلة ، واللون ، والجنس ٠ **اقتصاديا** : دفع الاسلام بقوى وعلاقات الانتاج ، وشرع لها بما يتجاوز التشريع القبلي ، الذي يأخذ شكل العرف والتقاليد ٠ **فكريا** : أحل الاسلام ـ في رؤيته العامة للعلاقة الدينية بين الانسان والله ، والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد ، وبينهم والمجتمع ـ مفاهيم اكثر نضجا وتطورا ، عما كان سائدا لدى قيامه ٠

نشأ الخلل في فهم « أدونيس » للاسلام ، وفعاليته الحقيقية في الحياة العربية عن عاملين ، متشابكين :

الأول : النظرة الغيبية للاسلام ، باعتباره « أصـــلا » ، لاظاهـــرة ثقافية تنشأ عن أصل لاثقافي ، فغابت اجتماعية الاسلام ، ودنيويته ٠

الثاني : وهو نتيجة ضرورية للأول : تجريدية الدين ، باعتبـــاره « استقلالية مطلقة » في التاريخ ، لاينطوي ـ وفقا لها ـ على امكانية التحول ٠ فغابت تاريخية الاسلام ونسبيته ٠

ويقود غياب المضمون التاريخي ـ على النحو السابق ـ الى خلل مركب :

١ ــ الافتقار الى الادراك الصحيح للحركات الفكرية موضــع البحث ، حيث أى واحدة منها تصدر عن أساس اجتماعى تاريخى ، هو المحدد الأولى للأفكار والمفاهيم التى خاضت الصــراع تحت رايتها • فالأفكار ــ هنا ــ ليست محض فكرية ، ولكن « الاجتماعية التاريخية » هى ماهيتها •

٢ ــ الافتقار الى المعيار الصحيح فى تقويم هذه الحركات ، وهو المعيار التاريخى • فبدون هذا المعيار ، لابد وأن يتسم التقييم بالمزاجية والانطباعية أى الذاتية • تصبح الأفكار تعبيرا عن هوى ذاتى ونوازع خاصة ، متعارضة مع الموضوعية الواجبة •

وتتبدى وضعية الاسلام نتيجة أولى مباشرة للمنهج السائد ، تقود ــ بدورها ــ الى العديد من النتائج •

رابعا : بين « الابداع » و « الاتباع »

على ماسبق ، يتحدد مفهوما « الاتباع » و « الابداع » •

فـ « الاتباع » تقليد للأصل الدينى ، وتوافق ، ومحاكاة ، وقبول ، وانضواء • و « الابداع » تمرد على الأصل الدينى ، وتعارض ، وابتكار ، ورفض ، وخروج •

(١)

يرصد « أدونيس » « المرجئة » ضمن الحركات الفكرية الابداعية فى التاريخ العربى • ويرصد آراءهم التى تقوم على الفصل بين الايمان والعمل ، واعتبار الايمان هو الأساس ، حيث لاتضر معه معصية • ومن ثم ، يجب ارجاء الحكم على العقائد والمعتقدات الى يوم الحساب ، فهو مهمة الخالق وحده ، دون البشر •

ولايرصد « أدونيس » أن نشأة « المرجئة » كانت مرتبطة بنشأة الدولة الأموية ، وأن قادة بنى أمية كانوا من المنادين بالارجاء • ففى ظل فرض الحكم الوراثى،وانتشار المظالم الاجتماعية،والتمييزات القبلية والعرقية ، واعتماد القمع والاضطهاد اسلوبا للحكم ، يصبح ارجاء الحكم على هذه الممارسات نوعا من التستر عليها ، ومباركتها • يصبح الهدف هو استبعاد

تكفير بنى أمية ، والحيلولة الدينية دون الثورة عليهم • أى أن الارجاء – بذلك – كان أداة فكرية من أدوات السلطة الحاكمة ، لنفى التغيير و « التحول » ، ولفرض الاستقرار و « الثبات » •

ولايرصد « أدونيس » أن موقف « المرجئة » هذا ، قد نشأ فى مواجهة مانادى به « الخوارج » – وخاصة « الأزارقة » – من التوحيد بين النظر والعمل ، واعتبار الخروج على أئمة الجور والفساد واجبا ، اذا مابلغ عدد المنكرين الامام الجائر أربعين رجلا • فالخوارج – بذلك – هم أول من نادوا باستمرارية الثورة على الظلم ، فيما المرجئة – على عهد بنى أمية – أداة من أدوات الظلم • يقود غياب المضمون التاريخى للحركات الفكرية – اذن – الى أن يقف على صعيد واحد – صعيد «الابداع» – كل من التيارين المتعارضين ، التيار المدافع عن مظالم بنى أمية ، والتيار الداعى الى الثورة عليهم ، والثورة على كل أئمة الظلم والضلال ، دون تمييز •

ويرصد « أدونيس » التيار الشيعى ضمن الحركات الفكرية الابداعية • يقول « الشيعة » بالامامة ، وعصمة الامام ، حجة وحافظ الشريعة ، الذى يعلم ماكان وما يكون • يقولون برفض الرأى والقياس باعتبارهما بدعة ، والاستعاضة عنهما بعلم الامام اللدنى ، والذى يتم « بالالهام والنكت فى القلب ، والنقر فى الأذن ، والرؤيا فى النوم » •• الخ • « وكما أنه أعطى معرفة الكون ، كذلك أعطى له أن يسوس الدنيا ، فيغير ويبدل بمقتضى مشيئة الله ، وليس باختياره أو ارادته » ••• من حيث هو « مجرى وواسطة لفعل الله » (ص ٢٠١) •

ذلك يعنى القول بدينية السلطة ، لامدنيتها •

حقا ، لقد كانت « الامامة » عند الشيعة تعبيرا عن رفض الظلم الأموى ، والاستبداد القبلى ، وتطلعا الى من سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ، ولكنها تؤدى – موضوعيا – الى عزل « الأمة » عن ممارسة حقوقها المستقرة فى مراقبة أعمال الخليفة ، وتقويمها ، منذ بداية خلافة أبى بكر : «أتظنون أنى أعمل فيكم بسنة رسول الله؟اذن لا أقوم بها ، أن رسول الله كان يعصم بالوحى ، وكان معه ملك ، وان لى شيطانا يعترينى ، الا فراعونى ، فان استقمت فأعينونى ، وان زغت فقومونى » • تؤدى « الامامة » الشيعية الى نفى معارضة الحاكم ، بما هو مجرى

وواسطة فعل الله ، فالمعارضة تقود الى الكفر ، ومن ثم ، الى اهدار الـدم ٠

ولم يكن الخوارج ـ وحدهم ـ هم من عارضوا نظرية الامامة عند الشيعة ، فلقد امتدت المعارضة الى كل التيارات غير الشيعية ، بما فيها اهل السنة و « الاتباع » ٠ اكد الخوارج على العدل واجتناب الجور ، شرطا أساسيا لنصب الامام ٠ وأكدوا على خلع الامام الجائر ، وعلى حق الأمة الأصلى فى الاختيار ، فالبيعة ٠ اى انهم اكدوا على مدنية السلطة ، وشرعية الخروج على النظام الأموى ، بما لاقى المسلمون منه من مظالم ٠

هنا ـ أيضا ـ يقود غياب المضـــمون التاريخى الى أن يقف على صعيد واحد ـ صعيد « الابداع » ـ التياران المتعارضان فى الموقف من طبيعة السلطة والحكم ، وحرية الانسان ، وحقه فى الثورة على الفساد ٠

(ب)

فى رصده لشعراء « الابداع » و « التحول » ، يقرر « أدونيس » أن « لكان ابو محجن الثقفى من اوائلهم ٠ فقد أصر على شرب الخمر رغـم تحريمها ٠٠ والحطيئة ٠ وكان يوصف بأنه « رقيق الاسلام لئيم الطبع » (ص ٢٠٩) ٠ « وأبو الطمحان القينى ، ويوصف بأنه « كان فاسقا » ومن « الخلعاء » و « خبيث الدين فى الجاهلية والاسلام » ٠ ومنهم ضابىء بن الحارث البرجمى ، ولعله أول شاعر عربى اشار الى العلاقة الجنسية التى تقوم بين المرأة والكلب » (ص ٢١٠) ٠ ومن هؤلاء النجاشى الحارثى ، الذى يوصف بأنه « لكان فاسقا رقيق الاسلام » (ص ٢١١) ٠

وعلى نفس الصعيد « يؤسس شعر عمر بن أبى ربيعة ماتمكن تسميته بالنزعة الشهوية ، أو الاباحية فى الشعر العربى ٠ ٠ان الانتهاك ، أى تدنيس المقدسات ، هو مايجذبنا فى شعرهما (هو وامرىء القيس) » (ص ٢١٥ ، ٢١٦) ٠ « اما جميل بثينة ، فقد أعطى شعره للحب ، وللعلاقة بين الرجل والمرأةبعدا من نوع آخر ٠٠ ولانستطيع أن نتبين اهمية النظرة التى بثها شعر جميل ، اذا لم نعرف طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ، كما يصورها الاسلام ، وعلى الأخص ، كما وردت فى القرآن » (ص ٢١٨) ٠

مفهوم « الابداع » الشعرى ـ هنا ـ يقوم على الموقف من الدين ، والأخلاق الاجتماعية الجديدة ، ولايقوم على القصيدة ٠ اى انه يقوم على

ما هو خارجى على الشعر · فـ « شرب الخمر رغم التحريم » ، و « لؤم الطبع » ، و « الفسق » ، و « الخلاعة » ، و « الخبث فى الدين » ، و«رقة الاسلام » ، هى ما يؤلف عناصر الابداع والتحول الشعريين · ومعيار « الابداع » الشعرى ـ هنا ـ لايستقيم ، بداية بما هو معيار دينى أخلاقى· ولايصح التذرع ـ فى هذا الصدد ـ بادعاء أن هذا الموقف هو مايؤسس رؤية هؤلاء الشعراء ، وموقفهم الفكرى فى القصيدة ، اذ القصيدة ليست مجرد موقف فكرى أخلاقى ، أو مجرد صياغة شعرية للموقف ، بل هى كيفية فنية خاصة ، لايمكن معها ابتســـارها الى موقف أو وجهة نظر · وليست الرؤية فى القصيدة هى الرؤية خارجها ، فهى ـ داخلها ـ رؤية متحققة شعريا ، أى مختلفة كيفيا · وهذا الاختـــلاف الكيفى لا يمكن اختصاره ، أو تجاوزه ، أو تجاهله ، اذ هو مايحدد ماهية الشعر ويمايزه· يقود استخدام هذا المعيار ـ بذلك ـ الى الفصل « بين الكلام والمعنى ، أو الشكل والمحتوى » (ص ٢٩) ، وهو مايعتبره « أدونيس » ـ نفسه ـ خاصية من خواص الذهنية العربية ، التى تعوق التقدم العربى ، ومايهدر ـ فى نفس الوقت ـ الشعر ، باحالته الى فعالية دينية أخلاقية ·

ومعيار « الابداع » ـ هنا ـ لايستقيم ، نهاية ، حتى باعتباره « ابداعا أخلاقيا » ، بما هو معيار لا تاريخى ، يصبح معه « الفسق » و« الخلاعة » و « لؤم الطبع » ، مثلا أخلاقية عليا مجردة ، أو هـــى الهدف الأخلاقى الأعلى ـ مثاليا ـ للانسانية · تصبح هى النموذج ، فى ذاته ، للأخلاق · وتصبح ـ من ثم ـ هى المعيار فى الحكم على أخلاقيات البشر ، على طول التاريخ الانسانى · وتتضح حقيقة هذا المعيار جلية فى استخدامه ـ على نحو لاتاريخى ـ ازاء الأخلاقيات الجديدة ، التى بشر بها الاسلام ، ورسخها ، دون وعى بـ « التحول الابداعى » التاريخى ، الذى تحقق ـ على صعيد الأخلاق ـ مع الاسلام · ويصـــبح « كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة » (ص ٢١٦) ، أيا ما كان منطلقه ، أو توجهه ·

ولعله ليس من الغريب ـ بعد ذلك ـ أن تحـــاول هذه الأخلاقية الفوضوية أن تستر عريها بالتمسح فى الكلمات ذات الرنين « الثورى » ، انطلاقـــا من أن « الثـــورة على التقاليـــد الاجتمـــاعية ـ الدينية » تكمن فى تأسيس « الرغبة أو الشهوة على المحرم ، دينيا أو اجتماعيا » (ص ٢١٥ ، ٢١٦) ، لدى آحاد الشعراء ، طالما أن آفاق هذه « الثورة » هى تحقيق الفسق والخلاعة ولؤم الطبع والانتهاك ·

خامسا : نتائج النظرة الانعزالية

أوضح « أدونيس » ـ بل شدد ـ على أنه اقتصر « على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، فى معزل عن قاعدتها المادية » ، خلال « القرون الهجرية الثلاثة الأولى التى يشملها البحث » (ص ١٧) · فالدارسة « مشروع لوصف الثقافة العربية كما هى » (ص ٣٢) ·

ويشير الى أن « النتيجة التى استخلصها من هذه الرسالة ·· لاتتصل بالماضى وحسب وانما تتصل كذلك بالحاضر والمستقبل ·· ان هذه النتيجة مزدوجة : وصفية تتمثل فى الكشف عن بنية الذهن العربى ، ونقدية أو تقويمية تتمثل فى الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم فى الحياة العربية وامكاناته · وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يترابط علاج الحالة بتشخيصها ·· ويكشف لنا الجانب الوصفى ·· عن الخصائص التى سادت الحياة العربية » (ص ٢٦) ·

كما يشير الى « أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى دينى » (ص ٣٢) · ويضيف ، فى موضع آخر ، أنه « هكذا بدا المجتمع العربى ـ الاسلامى ، وما يزال يبدو حتى الآن ، مجموعة من « الأئمة » و « الحواشى » دون أن يكون للشعب رأى أو فاعلية » (ص ٤٤) · وفى موضع تال ، يقرر « كان ذلك شأننا فى الماضى ، وهو نفسه مايزال شأننا فى الحاضر » (ص ١١٤) · وعلى نفس الصعيد ، فان « مفهوم العلاقة بين الجنسين ، والتعبير عن هذه العلاقة مايزالان اليوم ، كما كانا فى الماضى ·· وهذا يعنى أن العلاقة بين الرجل والمرأة فى المجتمع العربى ماتزال كما كانت فى الجاهلية والحياة الاسلامية الأولى ، لم تتغير فى وجودها ولا فى بنيتها ولا فى غايتها » (ص ٢٥٢) ·

(١)

الملاحظة الأولى ، هى أن ثقافة « القرون الهجرية الأولى » ، والمعزولة «عن قاعدتها المادية» ، هى المحددة ليس للماضى فحسب ، وانما ـ كذلك ـ للحاضر والمستقبل · هى المحددة لبنية الذهن العربى ، ولاحتمالات التغير أو التقدم فى الحياة العربية وامكاناته ، تصبح هذه الثقافة ـ المعزولة زمنيا فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، والمعزولة بنيويا عن قاعدتها المادية ـ هى محدد « الحياة العربية » ، باسرها ، والممتدة ـ من

بعد ـ الى خمسة عشر قرنا ، من التطور الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى • فكيف نشأ التناقض بين معالجة الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها ، وبين استخلاص خصائص ، تسود « الحياة العربية » وتوجهها ، استنادا على هذه المعالجة ؟

يقوم هذا التناقض على المحور المركزى الموجه للبحث عند « أدونيس » ، الخاص بوضعية الدين ودوره • فالدين ـ لديه ـ مؤسس الوجود العربى ، والفاعل الوحيد • وقد وصلت فعاليته التأسيسية ـ فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى ـ الى حدها الأقصى ، بما هى القرون التى شهدت صعوده الأولى ، فشهدت ـ بالتالى ـ اكتمال التأسيس الشامل • والدين ـ بما هو الفاعل الشامل الوحيد ـ فان فعله التأسيسى غير قابل للنقض أو التغير • فما تم تأسيسه ، فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، قد تحول ، منذ اللحظة الأولى لتأسيسه ، الى كيان أبدى ثابت لا يتغير ، فيما يغير ـ هو الثابت ـ التاريخ العربى ، ليحكم عليه ـ من بعد ـ بالثبات ، ليصبح التاريخ أحد تجليات الدين •

الثقافة العربية ـ بذلك ـ هى انعكاس مباشر للدين / الجوهر ، أو هى صورته الثقافية ، الأكثر التصاقا به ، ومن ثم ، الأكثر امتلاكا لخصائصه وفعالياته • فخصائص وفعاليات الدين / الجوهر تنعكس على الثقافة العربية ، التى يتحول مبناها الى « مبنى دينى » ، ذى خصائص وفعاليات دينية • وحيث الفعالية الدينية أبدية ، قدرية ، شاملة ، فان الثقافة العربية تصبح ـ من ثم ـ محدد وموجه « الحياة العربية » ، على اطلاقها • فالدين هو جوهر الثقافة العربية الثابت ، والثقافة العربية هى جوهر « الحياة العربية » الثابت • و « الحياة العربية » هى انعكاس ثبات الثقافة / الدين ، على نحو ميكانيكى ، مباشر •

وفقا لهذا المنطق ـ وحده ـ ينتفى التناقض بين معالجة الثقافة ، فى القرون الأولى ، كظاهرة قائمة بذاتها ، واستخلاص خصائص « الحياة العربية » ، وآفاقها المستقبلية • ولكن انتفاء هذا التناقض ـ على هذا النحو ـ يتمخض عن تناقض جديد فى المنهج، اذ لاتصبح الثقافة العربية ـ بذلك ـ « ظاهرة قائمة بذاتها » ، بل ظاهرة فاعلة منفعلة • وهو تناقض يلغى الأساس المنهجى الذى قام عليه البحث ، فيما يتعارض المنهج مع الممارسة البحثية •

فالثقافة العربية ــ فى وضعيتها الأخيرة ــ مؤسسة على الدين ، بما هو لاهوت سماوى ، لا بما هو ظاهرة ثقافية اجتماعية ، فاعلة فى الحياة العربية ··

والخلل الكامن فى هذه الوضعية يأتى من ناحيتين :

الأولى : الفصل بين الظواهر الثقافية والدين ، بما هو ظاهرة ثقافية · وتحويل الدين ــ الظاهرة الثقافية ــ الى لاهوت سماوى ، بما تنتفى معه أصوله الاجتماعية المؤكدة ، ونفى الأصول الاجتماعية للظواهر الثقافية ، واحلال الدين أصلا مطلقا · يصبح الدين ــ الظاهرة الثقافية ، وفقا للتحليل العلمى ــ هو أصل الظواهر الثقافية العربية ·

الثانية : النظرة للعلاقة بين الثقافة والحياة العربية ، باعتبارهــا علاقة أحادية مطلقة · فهذه العلاقة تقوم على الدور المطلق للثقافة ، بما هى صورة الدين ، فى تحديد الحياة · وهى علاقة ينتفى فيها التفاعل الجدلى فيما يرتكز على الفاعلية المطلقة من أحد أطرافها ــ الثقافة ــ والاستجابة السلبية المطلقة من طرفها الآخر ــ الحياة العربية ــ دون امكانية التأثير والتأثر المتبادلين · فكل منهما كتلة جوهرية ، تحكمها علاقة أحادية ، سكونية ·

يأتى الخلل الكامن فى هذه الوضعية من الأساس اللاهوتى للنظرة الى الدين ، والثقافة ، والحياة العربية ·

(ب)

الملاحظة الثانية ، أن الثبات هو القانون المطلق للتاريخ العربى ، فلا تغير ، ولاتحول ، ولا صيرورة · فالثقافة السائدة موروثة ، والعلاقة بين الرجل والمرأة لاتزال كما كانت فى الجاهلية ، والمجتمع العربــى لايزال كما كان فى القرون الهجرية الأولى · ومن ثم ، يمكن الكشف عن بنية الذهن العربى «فى الحاضــر» ، من خــلال معالجة « الثقافة كظاهرة قائمة فى ذاتها » ، فى قرون الهجرة الأولــى · فهى « بنية » تكونت ، واكتملت مع بداية الدين / الاسلام ، مرة واحدة ، والى الأبد · ومن ثم ، أيضا ، يمكن « الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم فى الحياة العربية وامكاناته » ، من خلال هذه المعالجة · فالقرون العديدة التالية لنشأة الاسلام هى كم زمنى خامل · والتاريخ سكون ، لاينطوى

على تحول ، أو هو الوسط الحيادى الذى يقوم ضمنه الوجود العربى الثابت ٠

والمفـــارقة ، أن « احتمالات التغير أو التقدم فى الحياة العربيـة وامكاناته » ، تتناقض مع الثبات المطلق الذى يحكم الوجود العربى ، حيث لاتغير عن ثبات ، ولا تقدم عن سكون ٠ فالثبات ـ بما هو قانون التاريخ العربى ـ ينفى ، فى ذاته ، اية احتمالات للتغير ، وخاصة أن ثبات القانون يستند الى خمسة عشر قرنـــا من الوجود العربى ، لتتحقق ـ بذلك ـ اطلاقيته ، وتنتفى ـ بذلك ـ امكانية خرقه ، والتى لم تتحقق ـ وفقا لـ « أدونيس » ـ طوال هذه القرون ٠ والامكانية الوحيدة المتاحة لفهم هذا التناقض هى باستعادة أصوله الدفينة ، التى تنتمى الى اللاهوت ، لا الى العلم ٠

تنبثق الحركة عن سكون مطلق ، فى اللاهوت ٠ وينبثق التغير عن ثبات مطلق ٠ فاذا كان الدين هو جوهر الوجود العربى الثابت ، أو ان الوجود العربى هو انعكاس للدين ، فان ثبات الوجود هو انعكاس لثبات الدين ، بحكم طبيعة العلاقة الشرطية الأحـــادية بينهما ٠ ولكن ثبات الوجود يمكن أن ينحل ـ وفقا للمنطق اللاهوتى ـ الى تغير فى احدى حالتين :

الأولى : أن يحدث التغير فى الوجود ـ الفرع ـ مع ثبات الدين ـ الأصل ـ على حالتـه الســكونية المطلقة ، وهى الحالة الشائعة لدى اللاهوتيين ٠

الثانية : أن يحدث التغير فى الوجود ـ الفـــرع ـ بهـــدم الـــدين ـ الأصل ـ باعتباره أصل الثبات المهيمن هيمنة مطلقة وشاملة ، والعائق الوحيد أمام التغير ، فتنفتح أمكانات التغير دفعة واحدة ، والى الأبد ، وهى الحالة اللاهوتية الخاصة ، هنا ٠ وفى هذه الحالة الخاصة ، فان التغير ينبثق ـ أيضا ـ عن ثبات الأصل / الدين ٠ فهدم الدين ـ نظريا ـ هو نفى لفاعليته المطلقة ، « بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة » (ص ٣٢) ، أى تحويل ثباته الفاعل على نحو شامل ، الى ثبات غير فاعل ، أو ـ بالتحديد ـ الى نفى شمولية فاعليته ، وتقليصها للحد الأدنى الخاص ، فتتحرر ـ بذلك ـ فعاليات الوجود العربى الى التغير ، دون أن تتغير حالة الدين عن السكون والثبات٠أى أن التغير فى الوجود ـ الفرع ـ يحدث مع ثبات الدين ـ الأصل ـ كما فى الحالة الأولى ، أيضا ٠

لاتعدو هذه التناقضات المركبة أن تكون ـ فى حقيقتها ـ تناقضات ذهنية،تغذيها النظرة اللاهوتية للعالم المحكومة بالأبدية والسكونية . فلم يمتلك الدين هذه الواحدية الثابتة ، حتى فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، بل وخاصة فى هذه القرون ، التى شهدت العديد من الثورات والحروب الداخلية ، تحت عديد من الرايات الدينية المختلفة . وشهدت ـ فى نفس الوقت ـ مايصل الى ثلاث وسبعين فرقة اسلامية ، فى كتابات بعض المؤرخين(١) .

تكشف هذه التعددية ـ من ناحية ـ التعددية الدينية ، فيما تهدم جوهرية الدين الثابتة المطلقة ، حيث الدين لدى « الخوارج » ليس الدين عند « الشيعة » . كما أن الدين عند الخوارج « الأزارقة » ليس ـ تماما ـ الدين عند الخوارج « الاباضية » ... الخ . وتكشف هذه التعددية ـ من ناحية ثانية ـ فعالية « الحياة العربية » المؤثرة على الدين ، فى تحول الدين ـ ذى النص الواحد ـ الى اتجاهات وفرق شتى ، أخذ معها النص الواحد تأويلات ومضامين عديدة ، بتعدد الفرق والاتجاهات . وتشير ـ من ناحية ثالثة ـ الى الأصول «اللادينية» للتعددية،التى تتخطى الأصل الدينى الواحد ، الى الأصول الطبقية والقبلية والعنصرية ، أى الأصول المادية الاجتماعية ، دون أن ينفى ذلك أن النص ينطوى ـ فى ذاته ـ على تعدديته الداخلية الخاصة ، التى تمنح مشروعية دينية للتعددية الخارجية ، فهو « حمال أوجه » ، كما عبر ـ بذلك ، عن حق ـ « على بن أبى طالب » .

يستعيد الدين ـ بذلك ـ وضعيته الحقيقية كظاهرة ثقافية ، تربطها علاقة التفاعل الجدلى بظواهر وقوى المجتمع ، وتتهدم استقلاليته الزائفة ، وفعاليته الأحادية المطلقة ، وثباته الأبدى . وتستعيد « الحياة العربية » ـ بذلك ـ وضعيتها الحقيقية ، كتغير وتحول دائمين ، تعكسهما فى الدين ، بما هو ظاهرية ثقافية اجتماعية ، فينتفى السكون المطلق ، ليصبح شكلا من أشكال الحركة ، وحالة من حالاتها .

سادسا : الخصائص المطلقة للثقافة العربية

يقود هذا المنهج المثالى ، المحكوم بالمنطق اللاهوتى ، « أدونيس » الى استخلاص عدد من الخصائص التى نتجت عن هذه المسيرة ، وسادت

الحياة العربية ووجهتها · ويرد أكثرها أهمية الى أربع : اللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعنى والكلام ، والتناقض مع الحداثة ؛ تمثل هذه الخصائص النتيجة الوصفية للبحث ، فى كشفها عن « بنية الذهن العربى » · وهى « بنية » تكونت واكتملت ــ على نحو نهائى ــ فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، بما يسمح لها أن « تسود » الحياة العربية ، و « توجهها » ، فى القرون التالية حتى وقتنا الراهن · فثباتها ، القائم على الاكتمال النهائى ، هو حقيقتها المؤكدة ، التى لاتقبل النقض · واكتمالها النهائى ، قائم على ماهيتها ، بما هى بنية دينية · وتعود هذه الماهية ــ بدورها ــ الى وضعية الدين لدى « أدونيس » ، باعتباره أساس الوجود العربى ، وان يكن أساسا سالبا ·

(١)

الخاصية الأولى ، على الصعيد الوجودى ، هى ما يسميه **باللاهوتانية** · ويعنى بها « النزعة التى تغالى فى الفصل بين الانسان والله ، وتجعل من التصور الدينى لله الأصل والمحور والغاية » (ص ٢٧) · غير « أن البعد الدنيوى للاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية مما أدى الى تشيئها فى الأمة أو الجماعة أو النظام · ومن هنا صارت الأمة اسقاطا لاهوتانيا ؛ أى انها تحولت هى أيضا الى تجريد غيبى » (ص ٢٧) · فالدين ــ هنا ــ ينعكس على الحياة ، فيحولها ، لتصبح اسقاطا دينيا ·

تؤدى النظرة « اللاهوتية » للاهوت الى عدم الوعى بوضعية الدين الحقيقية فى المجتمع ، ومن ثم ، دوره ومدى فعاليته · فالاسلام ــ بما هو دين ــ لم يكن موضعا للصراعات الدموية الطويلة ، التى أعقبت وفاة النبى · فلم ينشأ الصراع حول الشهادة والصلاة والصيام والحج والايمان بالغيب ، وصورة الله الدينية ، والعلاقة بين الانسان والله · ولكن الصراع ــ منذ لحظته الأولى ــ كان صراعا سياسيا أى تعبيرا عن التمايزات الاجتماعية والقبلية والعنصرية ، على نحو ما بدت مؤشراته فى اجتماع السقيفة ، لحظة العلم بوفاة النبى وقبيل دفنه · ولعله ذو مغزى عميق ــ فى هذا الصدد ــ أن نشير الى عدة وقائع : **الأولى** ، ان ابا بكر وعمرا وأبا عبيدة بن الجراح قد هرعوا الى سقيفة بنى ساعدة ، حيث اجتماع الأنصار ، **دون دفن النبى** · **الثانية** : أن اجتماع الأنصار الى « سعد بن عبادة » ــ زعيم الانصار ــ فور الوفاة ، كان يهدف الى توليته ، على

نحو صريح ومباشر ، وقبل دفن النبى(٢) • **الثالثة** : أن أبا بكر قد دعا الأنصار الى مبايعة أبى عبيدة أو عمر ، فرد الأنصار : «لو جعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا » ، فعاد أبو بكر الى اقتراح « نحن الأمراء وانتم الوزراء ، لا نفتات دونكم بمشورة ، ولا تنقضى دونكم الأمور » وأيده عمر بقوله : « من ينازعنا سلطان محمد وميراثه •• الا مدل بباطل • » •

تكشف هذه الوقائع ــ بدورها ــ عددا من الحقائق المتعلقة بوضع الاسلام ــ كدين ــ فى المجتمع العربى ، منذ مرحلته المبكرة :

الأولى : أن الصراعات التى تفجرت ابتداء من وفاة النبى لم تكن صراعات دينية • فالصراعات ــ وكما يبين من وقائعها التاريخية ، لا من الصورة الذهنية عن هذه الوقائع ــ سياسية فى المقام الأول • فصراع «السقيفة» ، والذى جرى قبل دفن النبى ، كان متوجها لتحديد «من يحكم» ، لا الفصل فى مسألة لاهوتية ، بما يصل الى حد المساومات السياسية الواضحة ، واقتراح الأمراء والوزراء • وتمتد سياسية الصراعات على طول التاريخ العربى الاسلامى ، متخذة من مسألة « الحكم » المحور الرئيسى ، الذى يشكل المجرى والروافد ، وهو مايشير اليه « الشهرستانى» من أن « أعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة »(٣) • وما يشير اليه « الأشعرى » من أن « أول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين ــ بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم ــ اختلافهم فى الامامة »(٤) • وهما اشارتان مضيئتان ، حيث سياسية الصراعات ، لا لاهوتيتها ، متكشفة وواضحة لدى المؤرخين الأوائل أنفسهم •

الثانية : أن الدين ــ هنا ــ يعطى الصراع شكله ، وغطاءه ، دون أن يتحول ــ ذاته ــ الى موضع للصراع • فكل فريق يحاول أن يستمد منه المشروعية ، فيخلع عليه تفسيره الخاص ، المتوافق مع موقفه فى الصراع • فيصبح الدين أداة وحافزا على الصراع ، فيأخذ تعدديته ، بالرغم من الأصل الواحد • أى ان الصراع ينعكس عليه ، فيحوله ، فتصبح التفسيرات والرؤى الدينية المتعددة المتصارعة انعكاسا للفرق والجماعات المتصارعة • وتصبح راية الدين والايمان ــ بيقينية التفسير الخاص للنصوص ، والذى يمثل العمل بها معبرا للاكتمال الدينى ــ وقودا جديدا فى الساحة • الدين ــ هنا ، وعلى نحو متشابك ومعقد ــ أداة من أدوات الصراع والحكم ، وحافز لاهوتى قوى ــ فى الوقت نفسه ــ على احتدام الصراع •

الثالثة : ويكشفها الاستخدام السلطوى للدين · فالطبقة المسيطرة تلجأ ــ فى تبرير سيطرتها وامتيازاتها ــ الى الاستناد على الوجه الدينى المتوافق مع أوضاع سيطرتها ، فيما يحتمل الأصل الدينى شتى الوجوه المتعارضة ، التى استندت عليها الفرق المختلفة فى تفسيراتها الخاصة · فلقد حرص الخلفاء ــ بعد وفاة النبى ــ على التمسك بزمام السلطة الدينية مع السياسية ، رمزا وتبريرا واداة للسيطرة الشاملة · لكن تغير الأوضاع الاجتماعية السياسية فرض الانفصال بين الدينى والسياسى ، وحتم تكييفا جديدا للعلاقة السابقة بين الدين والسياسة ، تكييفا لا يوحد بينهما ــ كما كان فى السابق ــ وانما يربط الدين بالسياسة باعتباره أداة من أدوات الحكم · أصبح رجل الدين هو النبى ، أو الخليفة ، فى وجهه الدينى · وانتحل الملك أو السلطان أو الرئيس شخصية النبى ، فى وجهها السياسى · وأصبحت السلطة الدينية جهازا من أجهزة الدولة ــ كالجيش والشرطة ــ تنص عليه الدساتير والقوانين العربية الحديثة ، بما يحدد اختصاصاته وامتيازاته(٥) ·

لا تصبح « الأمة اسقاطا لاهوتيا » ، اذن ، ولكن يصبح اللاهوت ظاهرة ثقافية اجتماعية ، تنعكس عليه الحياة الاجتماعية والسياسية ، فيأخذ شكلها وطابعها ، مرتبطا بها فى علاقة جدلية · ومن ثم ، فانقسام المجتمع العربى ، وسيادة مستويات بعينها من الثقافة ، انما تفسره الأوضاع الطبقية المركبة المحددة لشكل المجتمع والثقافة السائدة ، بما يعنى ــ ضمنا ــ من وضعية خاصة للدين ·

(ب)

الخاصية الثانية ، على الصعيد الحياتى ــ النفسى ، هى الماضوية · ويعنى بها « التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ، بل الخوف منه » (ص ٢٨) · « فما يتجاوز حدود معرفته (العربى) المكتسبة ، وبخاصة الدينية يجعله فى قلق وحيرة ، ويؤدى ، كما يعتقد ، الى ضلاله · وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، فى الماضى · وندرك ، فى المرحلة الحاضرة ، الدلالة فى صراع الأفكار داخل المجتمع العربى بدءا مما سمى بعصر النهضة حتى اليوم » (ص ٢٨) ·

لا يبحث ادونيس ــ هنا ــ كيف أصبح « المعلوم » معلوما لدى « العربى » ، وكيف امكنه أن يحقق « معرفته المكتسبة » · فالمعلوم قبل

أن يصبح كذلك ، كان مجهولا . كما أن « المعرفة المكتسبة » لم تكن كذلك ، بدئيا . فلم يخلق العربى ومعه معلومه ومعرفته المكتسبة بدئيا . وانما توصل ـ عبر تطوره وتجربته ـ الى أن يحقق المعلوم عن مجهول ، فيحقق المعرفة عن جهل . فالمعرفة صيرورة لا سكونية ، وليس ثمة «مجهول» أبدى فى ذاته . ولو أن العربى يتعلق ـ حقا ـ بالمعلوم ويرفض ، بل يخاف المجهول ، لما قدر للاسلام ـ كمجهول ـ أن يظهر وينتشـــر على أطلال الأديان القديمة السائدة فى ذلك الحين . بل ان « العربى » تخلى ـ مع الاسلام ـ عن آلهته المعلومة ، المتجسدة ماديا فى الأصنام ، ليقبل باله تجريدى قائم فى السموات التخيلية . انه تعلق بالمجهول ورفض للمعلوم . ومن هنا ، كان التأكيد الدينى على الايمان بالغيب الذى يضم عوالم كاملة مجهولة من الملائكة والشياطين والعفاريت والميتافيزيقيات الأخرى .

ذلك يعنى أن « العربى » تجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة الدينية ، فيما يسمى بالعصر الجاهلى ، ولم يتعلق بالمعلوم ، خوفا من المجهول . ولا يعنى ذلك ان هذا التجاوز انما حققه الدين ، بما هو مؤسس للحياة الجديدة ، ليصبح « معرفة مكتســـبة » معلومة ، لا يأتى عليهـــا التجاوز ، بل يعنى أن التحول ، بما ينطوى على تجاوز دائم ، هو القانون الذى ينتظم حركة المعرفة الانسانية . ذلك يعنى ـ بدوره ـ أن المعرفة حركة متنامية ، حيث تنطوى المعرفة المكتسبة على التحولات الدائمة بفعل الخبرات الجديدة ، فتحتمل الاضافة ، كما تحتمل النقض ، دون أن تأخذ وضعا سكونيا مجردا ، مكتفيا بذاته ، على ذاته . ومن ثم ، تدرك المعرفة المجهول ، فتنتفى مجهوليته ، ليصبح معرفة مكتسبة ، فى حالة جدلية مع المعرفة المكتسبة السابقة ، وما لا يزال مجهولا ، دون أن يكون ثمة مجهول أبدى ، يستعصى على المعرفة . ذلك يعنى أن « التعلق بالمعلوم ورفض المجهول » لا يعدو أن يكون تلفيقا ذهنيا ،حيث تنتفى سكونية المعلوم ، وتنتفى مجهولية المجهول ، فتنتفى هذه الخاصية الوهمية .

ومن ناحية أخرى ، لا تنفصل حركة المعرفة عن الضرورات الاجتماعية . فهى محكومة ـ بصورة معقدة ـ بحركة المجتمع وصراعات قواه الاجتماعية . أى أن حركة الأفكار هى ـ فى أحد وجوهها ـ تعبير عن حركة القـــوى الاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة . فالأفكار الخاصة بقضية الامامة ، والتى تصاعدت مع تأسيس « الدولة الأموية » ، قد انطوت على أكثر من

بعد : فهى ــ من ناحية ــ نقض « للتحلق بالمعلوم ورفض المجهول » ، بتجاوزها لحدود «المعرفة المكتسبة» ، من جانب مختلف الفرق • وهى ــ من ناحية ثانية ــ تعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة فى ذلك الحين، والتى وصلت ــ لدى الخوارج ــ الى جواز ألا يكون هناك امام • فمفهومهم للامامة كان رفضا لامتيازات الأرستقراطية العربية ، بجعل الامامة متاحة للجميع ، مع الغاء جميع الشروط الاجتماعية المستقرة ، التى كانت لا تتوافق الا مع هذه الأرستقراطية ، واحلال شرط عام لايقوم على الامتياز الاجتماعى : العدل واجتناب الجور ، فيما يتأكد لديهم الخروج على الامام الجائر • وعلى النقيض من ذلك ، تبنى الأمويون مفهوما فى « الامامة » ، يقول بقريشيتها ، وطاعة الامام وعدم الخروج عليه ، بما هو امام مؤمن ، والايمان محله القلب ، ولا حكم لانسان على ايمان انسان ، اذ الحكم لله يوم الحساب • والايمان أمر والعمل أمر آخر • وهو مفهوم يرسخ الامتيازات الأموية ، فيما يمنحها شكلا دينيا فكريا ، وفيما ينقض فكرة الخروج على الامام الجائر •

فالأفكار تعبيرات طبقية تأخذ أشكالا متغايرة فى الصراعات الاجتماعية • فكل سلطة تلجأ ــ فى علاقتها بالتراث ــ الى ما يرسخ أوضاعها الطبقية ، بما يعطيها هيئة الأمر الالهى والقانون الطبيعى ، واعتبار الخروج عليه خروجا على تراث المجتمع ، بما يعرض الخارج للخطر من ناحيتين : القمع « الدنيوى » من جانب السلطة ، بحكم مسئوليتها « الدينية » عن الدين ، والضياع « الدينى » بضياع الأمل فى عزاء الآخرة ، ذلك العزاء الذى يجعل حياة القهر ممكنة • فهو استخدام هادف لجانب واحد من التراث •

« وبهذا المعنى ، نفهم دلالة الموقف من البدعة فى الماضى » • فهو لم يكن رفضا للمجهول من جانب السلطة الحاكمة ، ولكنه كان رفضا للمقاومة والمعارضة ، تأكيدا لامتيازاتها • ومن ثم كان اتهام قادة الثورات والمفكرين المعارضين بالبدعة ، بما يمثل قمعا فكريا ، وصل الى حد القتل والصلب • أى أن موقف السلطة من « البدعة » فى الماضى ، كان ــ فى حقيقة الأمر ــ رفضا للمعلوم : الثورة ، بل خوفا منها ، ودفاعا عن الامتيازات « المكتسبة » ، المعلومة الواقع ، المجهولة المستقبل •

« وبهذا المعنى » أيضا « ندرك ، فى المرحلة الحاضرة ، الدلالة فى صراع الأفكار داخل المجتمع العربى بدءا مما سمى بعصر النهضة حتى

اليوم » ، ولا ندركها فى شعور « العربى » « أن المجهول يهدد طاقته على الفهم » (ص ٢٨) ، كما لا ندركها فى أن « ·· مايتجاوز حدود معرفته المكتسبة ·· يجعله فى قلق وحيرة ، ويؤدى ، كما يعتقد ، الى ضلاله » · فصراع الأفكار ، سواء فى الماضى أو الحاضر العربى ، لاتفسره «بنية» نفسية ، وانما تفسره البنية الطبقية للمجتمع العربى ، وآليات وأشكال الصراع بين الطبقة السائدة والطبقات المقهورة فى كل مرحلة تاريخية · ولعل اهدار « المعرفة العلمية المكتسبة » ـ بصدد بحث أوضاع المجتمع العربـــى ـ هو ما يهدر ـ حقا ـ الطاقة على الفهم ، ويودى بامكانية اكتشاف حقيقة التراث العربى ، كقوة فاعلة فى حياتنا الراهنة ·

(جـ)

الخاصــية الثالثة ، على صـــعيد التعبير واللغة ، **هى الفصل بين المعنى والكلام** · « فى كل تطور حضارى يتطابق الشكل والوظيفة ، بحيث أن تغير الوظيفة ، يستتبع تغير الشكل · لكن مع أن وظيفة الشعر فى المجتمع العربى تغيرت فى الاسلام عما كانت عليه فى الجاهلية ، فـان شكله لم يتغير · وهذا ما أكد الانفصال بين الكلام والمعنى ، أو الشكل والمحتوى » (ص ٢٩) ·

ذلك يعنى أن العلاقة بين الشعر ـ والفن عامة ـ والمجتمع ، وبين الشـــكل والوظيفة ـ لدى أدونيس ـ هى علاقة ارتباط آلى · وذلك هو موضع الخلل الأول · فالعلاقة بين الشعر ـ والفن عامة ـ و « التطور الحضارى » ليست علاقة مباشرة ، من الدرجة الأولى ، تتسم بمثل هذه الآلية الفجة ، وانما هـــى علاقة **استقلال نســـبى** ، بما تنطوى عليه من انفصال وارتباط فى أن · فالتغير « الحضارى » ـ وان شـــئنا الدقة ، الاجتماعى ـ لا يستتبع ـ بالضرورة ـ التغير الشعرى الآنى ، المتطابق ، حيث سرعة وشكل تغير البنية الفوقية يتفاوتان عن سرعة وشكل تغير البنية التحتية · فثمة مفارقة بين التحول المادى ، وهو مايمكن رصده بدقة ، وبين التحول الثقافى ، ومن ثم الشعرى ، وهو ما يستعصى على الانعكاس الآلى للأوضاع الاجتماعية ·

ذلك يعنى أن تحولا اجتماعيا ما لا يفرض ـ على نحو آنى متزامن ـ تغيرا لوظيفة أى من الفنون · ويعنى ـ أيضا ـ أن العلاقة بين الوظيفة والشكل ـ اذا ما قبلنا الفصل بينهما ـ ليست آلية ، بحيث يستتبع تغير

الوظيفة تغير الشكل ، على نحو آنى متزامن · فتغير وظيفة الشعر دون تغير شكله هو استجابة لعلاقة الشعر بالمجتمع ، علاقة الاستقلال النسبى ·

ولكن هل تغيرت حقا وظيفة الشعر فى المجتمع العربى فى الاسلام عما كانت عليه فى الجاهلية ، والتى يؤسس « أدونيس » عليها الخاصية الثالثة للذهنية العربية ؟ يجيب أدونيس ـ نفسه ـ (ص ٦٥) : « لم يغير الاسلام الموقف الجاهلى من الشعر ، لا من حيث النظر الى **وظيفته** ولا من حيث تقييمه » · ويضيف (ص ١٤٨) « هكذا **حافظ** النبى على النواة الأساسية لدور **الشعر** فى القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة » · « ومن هنا رسخ الاسلام أساس النظرة الجاهلية للشعر ، وهو اعتباره فاعلية اجتماعية ـ أخلاقية » · (ص ١٤٩) ·

يعنى ذلك ، « أن وظيفة الشعر فى المجتمع العربى « **لم تتغير** » فى الاسلام عما كانت عليه فى الجاهلية » · ويعنى ذلك ، أن ليس ثمة فصل بين الشكل والوظيفة فى شعر صدر الاسلام ، حيث « شكله لم يتغير » ولا وظيفته · وينتفى ـ من ثم ـ « الانفصال ـ بين الكلام والمعنى ، أو الشكل والمحتوى » ، أى تنتفى « الخاصية الثالثة ، على صعيد التعبير واللغة » ·

ورغم ذلك ، فلم يكن ممكنا لشعر « صـــدر الاسلام » الا أن يكون امتدادا ـ على نحو ما ـ للشعر الجاهلى · فلقد شهدت سنوات « صدر الاسلام » ـ حوالى خمس وثلاثين سنة ـ انقلابا عنيفا وحادا فى المجتمع العربى آنذاك ، انهار فيه النظام القديم ، وبدأ صعود نظام جديد ينطوى على آثار وبقايا القديم · ولم يكن الاسلام ـ كرؤية جديدة شاملة للعالم ـ قد ترسخ فى هذه الفترة ، بالرغم من السيادة السياسية للخليفة على البلدان المفتوحة(٦) · بل ان القرآن نفسه كان مهددا بالضياع ، بمقتل سبعين من قرائه فى غزوة « اليمامة » · ولم تأخذ اصول الاسلام الأولى ـ القرآن والسنة واجتهاد الخلفاء الأول ـ شكلها النهائى الا مع مقتل عثمان عام ٣٥هـ · يعنى ذلك أمرين : **الأول** ، أن البنية الثقافية العربية لم يكن ممكنا أن تتمثل الاسلام ـ كرؤية ثقافية جديدة ـ فى فترة صــدر الاسلام ـ بنفس الســرعة والشكل اللذين تم بهما قلب أصـــول النظام الاجتماعى « الجاهلى » ، حيث التغير فى البنية الثقافية يحدث بكيفية وسرعة مختلفتين ، وعلى نحو أشد تعقيدا وتركيبا ، عن التغير فى البنية الاقتصادية الاجتماعية ، بالرغم من الارتباط القائم بينهما · **الثانى** ، أن

الشعر ـ بالتالى ـ لم يكن ممكنا أن ينقلب ـ دفعة واحدة ـ على أصوله الجاهلية ، بمجرد الانتصار السياسى للاسلام فى شبه الجزيرة • و تصبح متابعة القصيدة « الاسلامية » لـ « الجاهلية » ، مفهومة فى ضوء أن مرحلة « صدر الاسلام » كانت مرحلة صراع القيم والأفكار والتصورات والرؤى ، ولم تكن استقرارا للرؤية الاسلامية • أى أن الرؤى والأفكار « الجاهلية » قد دفعت ببعض فعالياتها داخل الصعيد الثقافى « الاسلامى » بالمعنى الشامل • ولم يكن ممكنا للشاعر « الجاهلى » الذى أسلم أن ينقطع ، أولا ، عن ماضيه الشخصى الحى ، دفعة واحدة ، بمجرد اشهاره لاسلامه ، فينقطع ـ بالتالى ـ عن القصيدة « الجاهلية » ، دفعة واحدة ، ليصوغ قصيدة « اسلامية » ، لاتشوبها شائبة «جاهلية» ، ولا أن ينقطع ، ثانيا ، عن صراع الأفكار القائم ، الذى ينطوى على وجود فاعل للرؤى « الجاهلية » ، وان كانت تخوض معركتها الأخيرة ، ليقدم قصيدة «اسلامية» خالصة ، منقطعة ـ بدورها ـ عن مناخ الصراع الفكرى الدائر •

ويستند حكم « أدونيس » على « الذهنية العربية » بالفصل بين المعنى والكلام ، على تصور أن التحول ـ الاجتماعى والثقافى ـ يعنى الانفصال والانقطاع الشاملين المباشرين ، دفعة واحدة • وهو تصـــور يتناقض مع حقيقة أن التحول ينطوى على انتقالية ، تنطوى ـ بدورها ـ على اختلاط الطبقات المنحدرة والصاعدة ـ اجتماعيا ، واختلاط الأفكار والرؤى القديمة والجديدة ـ ثقافيا • ولا يعنى انتصار الطبقة الصاعدة زوالا آنيا للطبقة المهزومة ، ولا انتزاعها الكلى من دائرة الفعل المؤثر اجتماعيا ، ولكن يعنى فقدانها للسيادة السياسية وقيادة المجتمع • كما لا يعنى انتصار الأفكار الجديدة الزوال الآنى للأفكار القديمة ، ولا انتزاعها الكلى من دائرة التأثير الثقافى ، ولكن يعنى فقدانها للسيادة الثقافية •

ذلك يعنى أن التحول لا يلغى وجود طبقات وأشكال اجتماعية وأفكار وتصورات متخلفة عن المرحلة السابقة ، بل يلغى سيادتها ، فتظل قائمـة فاعلة ، مشروطة ـ بشكل أساسى ـ بما هو سائد ، اجتماعيا وثقافيا • ولم يعرف التاريخ الانسانى مراحل التحول التجريدية التى ينتفى خلالها القديم ـ آليا ـ بمجرد انتصار القوى الجديدة • فهذه التجريدية ، بقدر ما تتنافى مع وقائع التاريخ ، بقدر ما تعبر عن « ذهنية » تأملية ، صورية •

(د)

والخاصية الرابعة ، على صعيد التطور الحضارى ، هى **التناقض مع الحداثة** • فهو اذن (العربى) يرفض الحداثة الحقيقية : أى يرفض الشك ، والتجريب ، وحرية البحث المطلقة ، والمغامرة فى اكتشاف المجهول وقبوله • ففى القديم ، بالنسبة الى العربى ، طاقة لكى يكون مصدرا لمفاهيمه الخاصة والعامة ، لا فيما يتصل بشخصه وحده ، بل فيما يتصل أيضا بالعالم وعلاقاته مع العالم • (ص ٣٠ ، ٣١) •

وترتبط هذه « الخاصية » بالخاصية الثانية ، « الماضوية » • أو هى ــ تحديدا ــ مرادفة لها ، تكرار عبر اختلاف الألفاظ •

وهو تكرار يكشف عن الفصل القطعى بين « القديم » و « الحديث » • تصبح العلاقة الوحيدة القائمة بينهما هى ما يمكن أن يقوم بين قطبين متنافرين ، حتى الحدود القصوى • واذ يلغى هذا الفصل العلاقة الجدلية بين « القديم » و « الحديث » ، فانه يلغى أساس وجود « الحديث » ، أى يلغى « الحديث » نفسه • فاذ لا يهبط « الحديث » من السماء ، كتلة من « الحداثة » النقية ، فانه يخرج عما هو قائم ، واقعيا ، عما سيصبح ــ بعد ذلك ــ « قديما » • يعنى هذا الخروج أن « القديم » ليس كتلة من السلبية ، وانما يعنى أن دوره التاريخى قد اكتمل ، بما أفضى الى أن يخرج عنه ، ونفيا له ، ما يستجيب للأوضاع الجديدة • ونفى الحديث للقديم ، لا يعنى الغاء وجوده وتأثيره ، بل يعنى الغاء سيادته ، فيما تظل فاعليته ــ التى تأخذ وضعا وأشكالا مختلفة ومتفاوتة ــ قائمة ، ومؤثرة ، فى علاقة جدلية مع « الحديث »(*) • كما لا تعنى سيادة « الحديث » اكتمال « حداثته » ــ على نحو مثالى ــ لاينطوى تكوينه معه على ما ينتمى للقديم • بل يعنى أن هذا « الحديث » ــ فيما يرتبط بعلاقة جدلية مع « القديم » ــ ينطوى على ما ينتمى الى هذا « القديم » ، مرتبطا بعلاقة جدلية مع ما ينتمى الى « الحديث » السائد ، حتى لايمكن الفصل بين «القديم» و «الحديث» فى تكوين «الحديث» ، فى اتخاذ «القديم» أشكالا

(*) وهى علاقة تفضى الى أن يصبح « الحديث » مشروطا ــ الى هـذا الحد أو ذاك ــ بالقديم ، أى أن « القديم » يساهم ــ بشكل ما ، ورغم سيادة الحديث ــ فى تشـكيل وتحديد هـذا « الحديث » السائد ، وتوجيهه ، فيما يكون « القـديم » مشروطا ــ بدرجة أعلى ــ بما هو مسود ــ « بالحديث السائد » •

وأوضاعا مختلفة فى سياقها الجديد ، تختلف عن أشكالها وأوضاعها السابقة ٠

ليس ثمة فصل قاطع ـ اذن ـ بين « القديم » و « الحديث » ٠ كما ليس ثمة استقلالية مطلقة لكل منهما ، تسمح بالعلاقة « القطبية » بينهما ٠ وأيضا ليس ثمة أحادية فى تكوين أى منهما ٠

وهو تكرار يكشف عن الفصل القطعى بين « القديم » و « الحديث » وبين الضرورات الاجتماعية التاريخية ، ليجعلهما مستقلين استقلالا مطلقا ، حتى ليصبح الارتباط بالقديم ـ فى ذاته ـ خاصية سلبية من خصائص الذهن العربى ٠ فاذا كان « العربى » يجد فى القديم طاقة لكى يكون مصدرا لمفاهيمه الخاصة والعامة ، فذلك يعنى أن « القديم » لا يزال يمتلك طاقة مفهومية ، أى لا يزال قادرا على الوفاء باحتياجات « العربى » الذهنية ٠ ومن ثم ، لا يصبح « القديم » قديما ٠ ولا يصبح التعلق به سلبية فى ذاتها ، بقدرته على الوفاء بالحاجات الذهنية ، أى بانتفاء صفة « القدم » منه ٠

ذلك يضىء العلاقة بين الفكر والأوضاع الاجتماعية التى نشأ عنها ٠ فهذه العلاقة ـ بما هى علاقة استقلال نسبى ـ تعنى امكانية الانفلات عن المرحلة التاريخية التى نشأ عنها الفكر ، الى المراحل التاريخية التالية ٠ يشير ذلك الى الطبيعة الداخلية للفكر ٠ فهو ـ فى نماذجه العليا ـ استجابة لهموم مرحلته التاريخية الخاصة ، وهو ـ فى نفس الوقت ـ استجابة للهموم الانسانية العامة ، التى يطرحها الانسان بما هو انسان ، يتخطى المرحلة التاريخية ، والانتماء الطبقى المباشر ، والهموم الحياتية الضيقة ٠ ولا تمثل مثل هذه العلاقة مع ما ينتمى الى الفكر الماضى ملمحا سلبيا ـ فى ذاته ، وانما تمثل علاقة طبيعية بين الانسان وتراثه الحى ، تستند على حاجة الانسان الثقافية ، وعلى طبيعة الفكر الانسانى ، عامة ٠

ذلك يضيىء ـ أيضا ـ العلاقة بين الاصطلاحات والمفاهيم وبين مستوى التطور الثقافى ، حيث الارتباط بينهما يشير الى تاريخية الاصطلاحات والمفاهيم ٠ فلم يعرف الفكر الانسانى اصطلاحات ومفاهيم « الشك » و « التجريب » و « حرية البحث » ـ فى شكلها المحدد ـ الا مع ما يعرف بعصر « النهضة » فى أوروبا ٠ كانت هذه الأصطلاحات بلورة لغوية ، او تعبيرا لغويا ، عن حالة ثقافية عامة ، توجه ـ خلالها ـ

المفكرون والباحثون لاكتشاف عالمهم الطبيعي والاجتماعي ، على نحو يمثل قفزة علمية كيفية عن مستوى التطور الثقافي السائد . كانت هذه الاصطلاحات تعبيرا عن كيفيات البحث التي التزمها المفكرون والباحثون في هذا الطور الثقافي ـ الاجتماعي . وما كان ممكنا لهذه الاصطلاحات أن تنشأ وتأخذ مفهوماتها المحددة هذه ـ في مرحلة سابقة من التطور الثقافي ـ لانتفاء أساسها الثقافي في كيفيات البحث التي تحكم رؤية العالم ، والذي لم يتحقق الا مع « النهضة الأوروبية الحديثة » ، في القرن السابع عشر الميلادي .

يعني ذلك أن فرض اصطلاحات ومفاهيم ، تنتمي ـ تاريخيا ـ الى القرن السابع عشر الأوروبي ، على التاريخ العربي ـ الاسلامي ابتداء من القرن السابع ، والحكم على عدم استجابته لها ـ بالتالي ـ حكما سلبيا ، يصبح مفتقرا للأساس العلمي ، فيما يشير الى الموقف المتعصب ضد الثقافة العربية ، حيث يتم الحكم عليها انطلاقا من معيار مغلوط ، وفادح الفجاجة ، بدئيا .

تستند هذه « الخاصية الرابعة » الى النهج التأملي الصوري الذي يسود البحث برمته . أو هي ـ تحديدا ـ تستند الى موقف قبلي رافض للثقافة العربية ، لا تفلح في مداراته الصياغات اللغوية الانشائية ، المحكمة بلاغيا ، المفتقرة لأي أساس علمي واقعي .

سابعا : الهدم الثقافي .. شرط اول

بعد الكشف عن « بنية الذهن العربي » ، يخلص أدونيس الى النتيجة الأخيرة : « بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني انها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وانما ترفض الابداع وتدينه ، فان هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أي تقدم حقيقي . ولا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي أن تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربي ، اذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي ـ وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي ، وما تزال توجهه » . (ص ٣٢)

ونصبح بازاء وضع متعدد الأبعاد .

يكمن البعد الأول فى أن « بنية الذهن العربى » هـــى المحددة لـ « الحياة العربية » و « الانسان العربى » ، سلبا أو ايجابا • فهى تحول ـ بوضعيتها الراهنة ـ دون التقدم • وهى ـ فى حال هدمها ـ شـــرط النهوض والابداع • وهذا القلب للأوضاع ـ رأسا على عقب ـ هو النتيجة المباشرة للمنهج المثالى السائد فى البحث ، والذى يجعل الحياة انعكاسا للذهن ، أو صورة له ، وهو ما سبق معالجته •

ويشير البعد الثانى الى أن فعـل « هـــدم البنية التقليدية للذهن العربى » ، انما هو فعل ثقافى ، ذهنى • و « أن هذا الهدم لايجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربى ، وانما يجب أن يكون بآلة من داخله• ان هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاتـــه » (ص ٣٣) واذا كنـا « لا نستطيع أن نستشف احتمالات المصير لشعب ما ، دون أن نفهم الأصول الثقافية لنشأته » (ص ٢٦) ، فان ذلك يضيىء الأبعاد الداخلية لعملية نهوض الحياة العربية ، كما يفهمها أدونيس •

فالأصل الثقافى العربى ذو المبنى الدينى ، يحول دون أى تقـــدم حقيقى • الأصل الثقافى العربى ـ بحكم ثباته وسكونيته ـ لا يمكن ـ اذن ـ أن يهدم ذاته ذاتيا ، وفقا لهذه الوضعية • يعنى ذلك أن نهوض الحياة العربية ، وابداع الانسان العربى ، يصبح مستحيلا ، باستحالة هـــدم البنية التقليدية للذهن العربى ، ذاتيا • وتصبح سيادة هذه البنية السكونية طوال التاريخ العربى ، حتى الآن ، عاملا مؤكدا للحـاكم السـلبى على امكانية النهوض • فما استمر ثابتا ـ وفقا لأدونيس ـ طوال هذا التاريخ لن يهدم ذاته ، ذاتيا ، على نحو مجانى ، الا اذا كان فقدان السيادة يمثل اغراء ما ، لتحقيق هذا الهدم الذاتى • وفقا لذلك ، لن « تنهض الحياة العربية ، ويبدع الانسان العربى » ، طالما أن ذلك مشروط بهدم « بنية الذهن العربى » ، والذى لن تحققه « الذهنية السائدة » ، بحكم استفادتها من وضع السيادة الراهن •

ربما كان فعل « الهدم » هذا منوطا بالاتجاه « الابداعى » فى الثقافة العربية ، وهو الاحتمال الوحيد الذى يكمن ـ ربما ـ فى الخلفية «الذهنية» لأدونيس • ولكن هذا الاحتمال ـ وفقا لأطروحات أدونيس ـ محكـــوم بالاستحالة • فلقد استمر هذا الاتجاه مسودا طوال التـــاريخ العربـــى الماضى ـ ١٥ قرنا ، ولم يفلح ـ بصراعاته ـ فى تحقيق التغيير • واذا كان الماضى يحكم الحاضر والمستقبل ـ على مايقدم « أدونيس » ـ فليس ثمة

ما يشير الى امكانية تغير وضعية هذا الاتجاه الى السـيادة . اى انه سيظل مسودا ، الى الأبد ، بحكم مسوديته فى الماضى والحاضر . ومن ثم ، تنتفى الامكانية الأخيرة الوحيدة لهدم التراث العربى « من داخله » . أى تنتفى الامكانية الأخيرة الوحيدة لتحقيق نهوض « الحياة العربية » ، وابداع « الانسان العربى » .

بالاضافة ، لا ينشأ تغير عن ثبات ، ولا تحول عن سكون . وديمومة الثبات العربى ، التى تستند الى ثبات البنية الذهنية ، تصادر ـ بذلك ، بدئيا ـ اية امكانية لغير استمراريتها المطلقة ، بما هى بدئيا مطلقة ، اذا ما استبعدنا اية امكانية لتدخل احدى المعجزات الدينية ، لتحويل الثبات الى تغير ، والسكون الى تحول .

ولكن امكانية التحول الثقافى العربى ليست ـ فى حقيقة الأمر ـ مستحيلة ، على هذا النحو . فاستحالتها ـ هذه ـ نتاج المنهج المثالى فى النظر الى التراث العربى ، دون أن تكون نتاج آلياتها الخاصة وعلاقاتها المتفاعلة . انها ـ بمعنى آخر ـ نتاج التأمل الذهنى المنقطع عن حركة الواقع التاريخى ، دون أن تكون نتاج حركة الواقع التاريخى ذاته . أى انها استحالة وهمية ، لا تخص الثقافة العربية ، وانما تخص ـ فقط ـ صاحبها .

تستند امكانية التحول الثقافى الواقعية على تاريخيتها ، لا ذهنيتها المجردة ، على اجتماعيتها ، لا استقلالها المطلق ، بما الثقافة نتاج اجتماعى متحول بتحول المجتمع . ذلك يشير الى حقيقتين : **الأولى** : أن المجتمع العربى لم يكن محكوما بالسكونية والثبات ، أو اعادة انتاج ذاته ، بـل محكوما بالتغير والتحول الدائمين ، شأنه شـأن المجتمعات الأخرى . فالمجتمع العربى لا يمكن أن ينفلت من القانون العام،لمجرد أنه «عربى» ، أو ارضاء للرغبة الذاتية لأحد الكتاب . وعمومية القانون تعنى استقلاله عن الارادات والنوازع والأهواء . ذلك يعنى أن ليس ثمة مجتمع انسانى يستقل بحالة من السـكون ، على انفراد . فالوجود مرهون بالحركـة والتحول . وما السكون الا شكل من أشكال الحركة ، أو حـالة من حالاتها ، دون أن يكون ثمة سكون فى ذاته ، مطلق . وعلى ذلك ، امتدت تحولات المجتمع العربى ـ ابتداء من الاسلام ـ طوال تاريخ يمتد اربعة عشر قرنا ، ليتحول نمط الانتاج الاقتصادى ، وقوى الانتاج ، والطبقات

الاجتماعية ، والعلاقات الاقتصادية الاجتماعية ، والشكل السياسى للحكم ... الخ • وانكار هذه الحقيقة البسيطة ـ ببساطة ـ يعنى أن البعض منا عليه أن يؤدى الجزية ، والآخر يؤدى الخراج ، وأننا مطالبون بالبيعة لأحد الخلفاء فى مكة أو المدينة ، أو الشام ، أو بغداد ، أو القاهرة •

والثانية ، أن تحول المجتمع يفضى ـ على نحو غير مباشر ، وغير آلى ـ الى التحول الثقافى ، وفقا للعلاقة الصحيحة بين المجتمع وانتاجه الثقافى • فالثقافة ـ بما هى نتاج انسانى ـ تعكس التحول الاجتماعى فى تحولها • واستقلالها النسبى عن البنية التحتية للمجتمع لا يفضى الى انفلاتها عن الارتباط به ، الى استقلال مطلق ، قدر مالا يستطيع منتجو هذه الثقافة أن ينفلتوا عن الارتباط بالمجتمع ، والاستقلال المطلق عنه • وعمومية التحول الثقافى ـ المرتبط بالتحول الاجتماعى ـ أشد صرامة وموضوعية من أن يفلت أحد الاتجاهات الى ثبات دائم ، فيما يذعن آخر للتحول الدائم ، رغما عن الارادة الفردية ، لهذا أو ذاك • ذلك يعنى ـ بطبيعة الحال ـ أن الاتجاه الثقافى السائد فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ليس هو الاتجاه السائد فى النصف الأول من هذا القرن • وانكار هذه الحقيقة البسيطة ، يعنى ـ ببساطة ـ أن تصاعد المد الليبرالى القومى الاستقلالى ـ فى ثقافة النصف الأول من هذا القرن ـ لم يكن الا وهما ، وأن الصراعات الفكرية انما كانت تدور حول قضية « الامامة » ، ومدى أحقية « على بن ابى طالب » فى الخلافة •

يعنى ذلك ، أن التشديد على هدم « بنية الذهن العربى » ، باعتباره الشرط الأولى للنهوض العربى ، يمثل تسترا ـ على نحو ما ـ على مايحول فعليا « دون أى تقدم حقيقى » ، أى يساهم ـ دون وعى ـ فى اطالة أمد سيادته الراهنة • فالثقافة ـ بحكم ارتباطها بالأساس الاجتماعى ـ لا يمكن الانفراد بها ، بمعزل عن ارتباطاتها ، لتحقيق عملية « الهدم » المنشودة • فهذا « الهدم » يستلزم فاعلا ، ذا مصلحة اجتماعية دافعة على القيام به • أى أن التحول ـ هنا ـ يصبح تحولا اجتماعيا ـ فى الأساس ، يفرض ـ بالضرورة ، الى هذا الحد أو ذاك من السرعة والشكل والكيفية ـ التحول الثقافى ، بتقويض الأساس الاجتماعى للثقافة السائدة • فـ «الهدم» الثقافى لا يتم فى الفراغ ، وبفعل قوى غيبية ، ولكنه يتم فى الواقع الاجتماعى التاريخى العربى ، وفى العلاقة مع الثورة العربية الشاملة •

ذلك لا يعنى ـ بطبيعة الحال ـ التغاضى عن أهمية فضح الأفكار والنزعات المنافية لحرية الانسان الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وتعريتها ، والتأكيد على ما يحقق وجوده الانسانى النبيل · فذلك هو المقدمة الثقافية للثورة العربية الشاملة · ولكن ذلك ـ أيضا ـ مرهون بامتلاك منهج علمى حقيقى ، مضاد لكل ما ينتمى الى المثالية · ولكنه يعنى أن « التحرير » ـ حقا ـ فعل تاريخى ، وليس فعلا ذهنيا ·

ثامنا : النظرة العنصرية ·· أساس أول

لا تستطيع عبارات من قبيل « نهوض الحياة العربية » ، و « تقدم الانسان العربى » ، أن تخفى نزعة عنصرية متفشية على طول الصفحات ، تسم نظرة المؤلف للعرب بالازدراء والتعالى فى كثير من المواضع · ولقد أفضى الى هذه العنصرية المنهج الذى ساد البحث ، دون أن نتطرق الى امكانية أن تكون العنصرية هى ماقادت الاختيار المنهجى ، بدئيا ، وان كان الارتباط المتبادل بينهما يظل فى الحسبان ·

واذا كان الفكر العنصرى الحديث قد ظهر فى أوربا فى القرن التاسع عشر ، فى الادعاء بامتياز والتفوق الأوربى ، كسند فكرى لعملية الاستعمار ونهب الشعوب الأخرى ، فان نزعة « أدونيس » العنصرية تجىء مناقضة ومتوافقة ـ فى آن ـ مع الأفكار العنصرية الأوربية · تتناقض ـ شكليا ـ حيث لا يدعى امتيازا ما لشعبه ، فيما يدعون · وتتوافق ـ مضمونيا ـ حيث تتابع ادعاء العنصرية الأوربية بالانحطاط العربى منذ أقدم العصور ، وحتى الآن ·

لنقل ـ اذن ـ أن عنصرية أدونيس عنصرية عكسية ، فيما ترتد الى شعبه لا الى الشعوب الأخرى · وهى عنصرية تقوم على وحدة وثبات « بنية الذهن العربى » عبر التاريخ العربى ، ابتداء من ظهور الاسلام ـ فى الحد الأدنى ـ حتى وقتنا الراهن · وهى بنية محكومة باللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعنى والكلام ، والتناقض مع الحداثة · وهى بنية شاملة ، حاكمة لما هو وجودى ، وحياتى ونفسى ، وتعبيرى ولغوى ، وحضارى · لكنها ليست محكومة بوضع اقتصادى اجتماعى معين ، ولا بمرحلة تاريخية خاصة ، وانما مرهونة بالوجود العربى فى ذاته ·

تتكشف العنصرية العكسية ـ ابتداء ـ بالاصطلاحات الدلالية السائدة : « بنية الذهن العربى » ، « الذهن العربى » ، « العربى » ،

فيما تشير الى التمييز العنصرى القائم على ثبات الأصل واستمراريته ، وانفلاته عن قوانين التحول ، ووحدته الشمولية الجامعة(٧) ٠

وتتكشف ــ بعد ذلك ــ بالأحكام التقويمية العمومية : « فالعربى يفضل الخطابة على الكتابة » (ص ٢٩) ٠ « والعربى ٠٠ محصور فى المستوى الآلى ــ الحيوانى للحياة الانسانية » (ص ٢٨) ٠ و « هكذا بدا المجتمع العربى ــ الاسلامى ، وما يزال يبدو حتى الآن ، مجموعة من « الأئمة » و « الحواشى » ، دون أن يكون للشعب رأى أو فاعلية » (ص ٤٤) ، « حتى أننا ليمكننا القول أن العربى لا يتكلم ، وانما يومىء أو يصدر أصــــواتا » (ص ٢٨٨) ٠ « فالذهن العربى ذهن الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة » (ص ٢٧) ٠ « ان شخصية العربى شـأن ثقافته ، تتمحور حول الماضى » (ص ٣١) ٠ يتكشف مضمون هذه العنصرية فى أنها ــ على عكس النزعات العنصرية الأوربية ــ ادعاء بالانحطاط الذاتى ، الذى يصل الى حد الحيوانية والغيبية المطلقة ٠ وهو ادعاء يلغى حقائق التاريخ العربى ــ المتناثرة فى صفحات البحث ــ فيما يلغى قوانين التاريخ ، والتى يصبح المجتمع العربى ــ وفقا للبحث ــ استثناء من عموميتها على كل المجتمعات الانسانية ٠ وأدى الى هذه النظرة ، أو أن هذه النظرة القبلية قد أدت الى الغاء « الاتباعى » ــ السلبى ــ لـ « الابداعى » ــ الايجابى ، فجاء التعميم القاطع المباشر فى الأحكام ليلغى أية تمايزات داخلية فى الفكر العربى ، طوال تاريخه ٠ أصبحت الثقافة العربية ــ ومن ثم ، الانسان العربى ــ على نحو مطلق ، « كتلة » من السلبية المطلقة ، بدئيا ، والتى تستمر حوالى خمسة عشـر قرنا من الزمان ، دون أن يداخلها تحول أو تغير ٠

وقد استندت هذه العنصـــرية على « انتقائية » واضحة فى ايراد الرموز والشواهد المختلفة ، على نحو يؤكد الموقف القبلى ، وبالتناقض مع كيفيات البحث العلمى ٠ ولعل المثال الأكثر فجاجة ــ فى ذلك ــ أن يصبح ممثلو « الاتباعية فى الشعر والنقد » الرئيسيون هم القرآن والنبى والصحابة والغزالى ، فى مواجهة « عمر ابن أبى ربيعة » و « جميل بثينة » ممثلى «الابداع» الرئيسيين فى الشعر ٠ وتكون النتيجة المحسومة ــ سلفا ــ من مثل هذه الانتقائية ، أن الاتجاه « الاتباعى » ــ الذى لايضم شاعرا أو ناقدا أدبيا ــ مضاد للقصيدة العربية ، فى نظرته لها باعتبارها فعالية دينية أخلاقية ٠ وتصبح القصيدة العربية طوال القرون الماضية ــ بحكم

سيادة « الاتباع » ــ مضادة لذاتها ، بما هي أداة دينية أخلاقية • هذه النتيجة القبلية هي ــ تحديدا ــ ما فرض أن يــكون ممثلو « الاتباع » الشعري والنقدي ــ في هذا المثال ــ ممن لا يعرفهم التاريخ العربي بوصفهم شعراء ونقادا •

استندت هذه العنصرية ــ أيضا ــ على اعتساف واضح للنصوص ، وانطاقها ما لا تنطق به ، واعتماد ذلك أسلوبا لتبرير النتيجة القبلية ، بما يتناقض مع مضمون هذه النصوص ، بل وعلى نحو يتناقض فيه هو ــ نفسه ــ مع ذاته • وفي ذلك ، كمثال ، يورد «أدونيس» حديثين للنبي بشأن « البيان » و « البلاغة » ، لاستخلاص موقف النبي ــ في « النقد الأدبي » ــ منهما : الأول ، حديث « ان لمن البيان لسحرا » ، ويورد تفسير « المحاسبي » من أن النبي لم يقصد ــ في هذا الحديث ــ أن يكون البيان كله ، أيا كان ، سحرا لأنه بيان وحسب ، وانما قصد أن يخبر أن البيان يذم فيقول الحق ، ويمدح فيقول الحق ، وأن من البيان ما يصور الباطل في صورة الحق • والثاني ، حديث « ان الله يبغض البليغ من الرجال » • ويستشهد ــ أيضا ــ بتفسير « المحاسبي » بأنه ليس ذما للبيان عن الحق •• وانما هو ذم للبيان الذي يجاوز المقدار • ولكنه يستخلص عددا من النتائج الخاصة بالموقف النقدي الأدبي للنبي ، أولها : أن النبي كان يذم البيان لذاته ، وينهى عنه • ورابعتها : أنه كان يدعو الى البيان الذي يقول الحق ، (ص ٥٤ ، ٥٥) ، بما تنطوي عليه من نقض مباشر صــــريح للنتيجة الأولى ، التي لم تصدر عن النصوص ، وانما صدرت عن الموقف القبلي ، المتعارض معها(٨) •

واقع الأمر ، أن تحليل التاريخ العربي من موقف عنصري ، على نحو ما صنع « أدونيس » ، ليس سوى اقتفاء لخطى عدد من الكتاب الأوربيين العنصريين(٩) ، الذين يمثل « العربي » لهم انحطاطا ، في ذاته ، عاجزا عن الابداع والمواجهة • ولربما كان موقف هؤلاء الكتاب العنصــري مفهوما ، كتبرير لنهب الاستعمار الأوربي « المتفوق » للبلاد العربية « المحكومة بالانحطاط » • ولكن يظل الموقف العنصري العكسي عند « أدونيس » عصيا على الفهم ، اذا ما استبعدنا فكرة « التبعية الفكرية الذيلية » •

تتبدى نظرة « أدونيس » للتاريخ الثقافي العربي ــ بذلك ــ نظرة استشراقية متعصبة ، مضادة للثقافة العربية ، بما هي عربية ، منقبة في

الرموز والشواهد ، معتسفة النصوص والوقائع ، للتدليل على الموقف القبلى السلبى من هذا التاريخ • وفى ذلك ، لا يضيف البحث جديدا الى ركام الأبحاث الاستشراقية ذات النزعة العنصرية • انه ــ بمعنى ما ــ « اتباع » لا « ابداع » ، ولكنه ربما أضاف بعدا جديدا لمفهوم العنصرية ، يتعلق بالنظرة الدونية الى الذات ، لا الى الآخر •

وفيما يكشف الفكر العنصرى الأوربى عن ارتباط صميم ، بل عن توحد بالمناخ الاستعمارى منذ القرن الماضى ، تكشف نزعة « أدونيس » العنصرية ــ على النقيض ــ عن اغتراب فكرى وشعورى ، يدفع الى محاولة الانسلاخ عن الذات « الدونية » ، والتماهى فى الآخر المتفوق ، بما هو نفى للانحطاط • تصبح صورة « الآخر » ــ الأوربى هى النموذج الذى تتحدد ، وفقا له ، صورة الذات ، وهى المثال الذى يتوجب على الذات أن تنفى ذاتها لتبلغه ، كشرط للانتقال من « الحيوانية » الى الانسانية المبدعة • ويتحول التاريخ ــ وفقا لذلك ــ الى « وضع » سكونى مكتمل وأحادى ، سواء فى حالته العربية التى تجسد « وضع » الانحطاط ، أو فى حالته الأوربية التى تجسد « وضع » التفوق ، ويفقد التاريخ ــ بذلك ــ تاريخيته ، وتصبح النظرة ــ بذلك ــ عنصرية عكسية •

تاسعا : تواطؤ انشائى مع النقيض

يصف أدونيس « الالحاد » بأنه « ثورة حقيقية تهدف الى أن تهدم سلطة يمارسها الانسان ، باسم الوحى ، على الانسان ، أو يمارسها ، باسم الغيب ، على الواقع • انه تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية ــ السياسية » (ص ٨٩) • ويصل من ذلك الى أنه « لابد من ازالة الدين من المجتمع ، واقامة العقل • والازالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام ، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضا ، أى دين الفرد ذاته ، (ص ٩٠)(١٠) •

وربما كان هذا الموقف من « الالحاد » كفيلا باضاءة أبعاد المنهج الرئيسية • فالدين ــ أو الشريعة ــ أساس العالم • وما هو اجتماعى ــ سياسى ليس سوى تجسدات للدين • وسلطة الانسان على الانسان ، وسلطته على الواقع ، هى سلطة دينية • ذلك ما يمثل أساس النظرة المثالية للعالم ، فى وجهها الدينى ، وما يمثل ــ فى الوقت نفسه ــ ارتدادة هائلة على التطور الكبير الذى تحقق فى معرفة الانسان بالعالم • انها

ـ بذلك ـ نظرة كهنوتية للعالم ، تهدر التراث العقلاني للمثالية ذاتها، لترتد الى مرحلة مبكرة من تاريخ الوعي الانساني ٠

ولكن الدين ـ لدى « أدونيس » ـ أساس سلبي للعالم ٠ ففعاليته ـ على عكسها عند النظرة الكهنوتية التقليدية ـ فعالية سلبية ٠ يصبح ـ بالتالي ـ هو أساس فساد العالم ، وتصبح ازالته الكلية هي الشـرط الضروري القبلي لكل تقدم ٠ ويظل ـ في حال وجوده أو ازالته ـ هو الشرط الضروري القبلي لتحقق العالم ، فسادا أو تقدما ٠ ويأخذ الالحاد ـ بالتالي ـ أهميته الحاسمة المقابلة ، باعتباره « ثورة حقيقية » ٠ وتصبح النظرة « لكهنوتية مضادة » ٠

ولكن هذه النظرة المنطلقة من الدين ، والمضادة له في نفس الوقت ، لا تفضي ـ في حقيقة الأمر ـ الا الى المساهمة في استمراريته ، وتأكيده ٠ أي تصبح أداة في خدمة الدين ، فيما تأخذ شكل القطيعة الجذرية معه ٠

فمثل هذه النظرة تتستر على الجذور الحقيقية للدين ، في اعتباره الأساس البدئي للعالم ، والقائم على غير ما أساس ، ومن ثم ، تصبح ازالته شرطا مستحيلا للتقدم ، بحكم فعاليته المطلقة ، التي لا تقابلها فعالية مطلقة مناقضة ، قادرة على الازالة النهائية ٠ وقد أفضى الى هذا الوضع المشوش للدين ، تحوله الى صورة ذهنية مجردة ، تخضع للاسقاطات العقلية والمزاجية ، المنقطعة عن الدين الواقعي ، فهي ـ من ثم ـ صورة مشوهة ، تفتقد الأبعاد والعلاقات الحقيقية ، فيما تقود الى نظرة مغلوطة ٠

فـ « ازالة » الدين يمكن فهمها ـ فقط ـ في الشـروط الواقعيـة للدين ، باعتباره تعبيرا اجتماعيا ، وأداة من أدوات السيطرة الطبقية ، التي تملك خصوصيتها النوعية ، غير المباشرة ٠ فالعالم الواقعي الاجتماعي ـ السياسي والثقافي ـ هو أساس الدين ، وشرطه القبلي الضروري ٠ ذلك يعني ، أولا ، أن الدين لا يمتلك ـ في شروطه الواقعية ـ فعالية مطلقة ، سلبية أو ايجابية ، بما هو ـ ذاته ـ فعالية اجتماعية ٠ بل تصبح فعاليته نسبية ، مرهونة بأوضاع وقوى وعلاقات التكوين الاجتماعي ، في كل مرحلة تاريخية ٠ ذلك يضيء امكانية أن يلعب الدين في فترات تاريخية معينة أدوارا ايجابية على الصعيد الاجتماعي والسـياسي والثقافي ، وامكانية أن يلعب ـ في فترات أخرى ـ أدوارا معطلة لتقدم المجتمع ، في علاقته بقوى الصراع الاجتماعي في هذه المرحلة أو تلك ٠ ذلك يضيء

ـ أيضا ـ خضوع الدين للتحول ، بما هو فعالية ثقافية ـ اجتماعية ، انعكاسا ـ غير مباشر ـ للتحول الاجتماعي والسياسي والثقافي ، فتنتفي سكونيته وأحاديته المطلقتان ٠

ذلك يعني ، ثانيا ، أن نقد الأرض هو المقدمة والشرط الضروري لنقد السماء ٠ فالدين يقوم على أساس من الضرورة الاجتماعية الحاكمة ، والتي لا يمكن فصله عنها ، اليا ٠ بمعنى آخر ، لا تمكن ازالة الدين دون ازالة أساسه الاجتماعي ٠ أو أن تقويض الأساس الاجتماعي سيفضي ـ على نحو متفاوت الكيفية والشكل والسرعة ـ الى تقويض الدين ، كنتيجة ٠ ذلك يضيء كيف أن الدين لا يمثل ـ في ذاته ـ عبئا باهظا يثقل كاهل المجتمع ، بل يصبح كذلك ـ فقط ـ في استخدامه كأداة قهر وسيطرة طبقية ٠ ذلك يضيء ـ بدوره ـ أن نفي الدين ، أي نفي أداة السيطرة الطبقية ، لا يمكن أن يتحقق دون نفي هذه السيطرة نفسها ، الذي سيحقق نفي أدواتها ، ومن بينها الدين ، وهي المهمة الحقيقية الراهنة ، التي ستحققها الطبقات التي تثقلها السيطرة ـ بالأساس ـ وليس أدواتها ، بما هي محض أدوات ٠

يصبح الاقتصار على دعوى « هدم الدين » ، كشرط التقدم ، واعتبار «الالحاد ثورة حقيقية»، تسترا على الدين ، وحفزا ـ غير مباشر ـ لاستمراريته ، بما هو حرف للوعي عن وضع السيطرة الأصلي ، الذي يمثل الدين تجليا له ٠ هو حرف للوعي عن أساس الدين وحوافز استمراره الاجتماعية ، وحرف للوعي عن الكيفيات والآليات الحقيقية لهدمه ، واستبدالها بكيفيات وآليات زائفة ، لاتساهم سوى في تأكيد فاعليته في يد الطبقات العربية المسيطرة ، ومن ثم ، في تأكيده واستمراره ٠

تلك واحدة من أهم النتائج التي تمخض عنها البحث في « الثابت والمتحول » ، في الثقافة العربية ٠ قاد اليها المنهج المثالي ، المستند على النظرة اللاهوتية للعالم ، في تعارض مع التاريخية والجدلية ٠ قاد المنهج الى أن تصبح الدعوة الحماسية للالحاد دعما للتدين ، والدعوة البلاغية لازالة الدين كليا تثبيتا له ، والدعوة الى تقدم الانسان العربي نفيا له ٠ قاد المنهج الى أن تتحول امكانيات النهوض العربي المحتملة الى آفاق موصدة ، لا تنكشف الا مع سحر المعجزة السماوية المنتظرة ٠

وذلك كله ، وغيره ، شاهد على المنهج ، بقدر ماهو شاهد على صاحبه ٠

هوامش الفصل الثانى

(١) يمكن الرجوع — فى ذلك — الى :

الشهرستانى : **الملل والنحل** ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د.ت) .

البغـــدادى : **الفرق بين الفرق** ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د.ت) .

الأشـعرى : **مقالات الاسلاميين واختـلاف المصلين** ، النهضـة المصريـة ، القـاهرة ١٩٦٩ .

(٢) خطب سعد بن عبادة فى الانصـار بقوله : « يا معشر الأنصار ، ان لكم سابقـة فى الدين وفضيلة فى الاسلام ليست لقبيلة من العرب ، ان رســول الله صلى الله عليه وسلم ، لبث فى قومه بضــع عشرة سنة ، يدعوهم الى عبادة الرحمن ، وخلع الاوثان ، فما آمن به من قومه الا قليل ، والله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرفوا دينــه ، ولا يدفعوا عن انفسهم ، حتى اراد الله تعـالى لكم الفضيلة .. لشدوا أيديكم بهذا الأمر ، فانكم أحق النـاس وأولاهم به » . فأجابوه جميعا : « أن قد وفقت فى الرأى ، وأصبت فى القول ولن نعد ما رأيت توليتك فى هـذا الأمر » . وســار أبو بكر فى خطبتــه على نفس النهج : « كنـا معشر المهـاجرين أول النـاس اسـلاما ، والنـاس لنا فيه تبع ، ونحن عشـيرة رســول الله .. وأنتم وزراؤنـا فى الدين ، ووزراء رســول الله .. فليس بعد المهـاجرين الأولين أحـد عنـدنا بمنزلتكم ، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا نفتات دونكم بمشـورة ، ولا نقضى دونكم الأمور » . فيقوم « الحباب بن المنذر » ليخطب : « يا معشر الانصـار : املكوا عليكم أيديكم .. ولن يصـدر الناس الا عن رأيكم .. وان أبى القوم ، فمنا أمير ومنهم أمير » .

ابن قتيبـة : **الامامـة والسياســة** ، مؤسسـة الحلبى ، القـاهرة ١٩٦٧ ص ١٢ ، ٢٥ .

(٣) الشهر ستانى : **المرجع السابق** ص ٢٢ .

(٤) الأشـعرى : **المرجع السابق** ص ٣٩ .

(٥) نشير — فى هـذا الصدد — الى الفتوى التى أصدرها الأزهر فى موافقة المعاهدة المصريـة الاسرائيلية ، التى وقعها السادات مع بيجين ، لتعاليم الاسلام ،

استنادا على الآية القرآنية « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل .. » تشير ـ أيضا ـ الى البرقية التى أرسلها الشيخ « عبد الحليم محمود » شيخ الأزهر ـ الى القدس ، مؤيدا السادات ، فى سياسته الجديدة مع اسرائيل . تشير ـ أخيرا ـ الى أن الاسلام عند عبد الناصر كان « اشتراكيا » ، و « طفيليا » لدى السادات ، و « انقلابيا » لدى الجماعات الاسلامية فى مصر .

(٦) تكشف ذلك حركات الردة الجماعية ، واشتعال النعرات القبلية ، وحركات الردة الفردية العديدة ، كالحطيئة وغيره . أدرك « الحطيئة » الجاهلية والاسلام ، فأسلم ، ثم ارتد ، ثم أسلم ، ثم ارتد . ويقول فى ذلك :

اطعنا رسول الله اذ كان بيننا   فيا لعباد الله ما لأبى بكر

أيورثها بكرا اذا مات بعده   وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

(٧) لا يخفف من هذه العنصرية القول بانقسام المجتمع العربى الى « ابداعى » و « اتباعى » ، لسببين : **الأول** : أن « الاتباعى » ـ لدى « أدونيس » ـ يستوعب « الابداعى » كليا ، حتى لتتلاشى فاعلية الأخير فى التاريخ العربى ، بحكم أنه مجرد « نواة للعتبية مقابلة » (ص ٢١) . **والثانى** . أن هذا الانقسام ـ فيما لو أقررنا به ـ يظل تمييزا خاصا بالمجتمع العربى ، يتخطى حدود التاريخ والقوانين الاجتماعية ، أى يظل ملمحا عنصريا .

(٨) نورد مثالا توضيحيا ثانيا ، يرصد فيه « أدونيس » الاختلاف الفقهى بشأن تقسيم المعانى عند الفقهاء ، حول حتمية الأمر والنهى فى القرآن والسنة من عدمها . ويستخلص أن « الجواب الغالب فى الفقه الاسلامى هو أن مدلول الأمر هو الوجوب .. وأن مدلول النهى هو التحريم » . ولكنه يستخرج من ذلك نتيجة مؤداها « أن الحسن هو ما يقره الشرع ، أو يأمر به ، وأن القبيح هو ما لا يقره أو ما ينهى عنه . وليس للرأى أو للعقل ان يقرر الحسن أو القبيح » (ص ٥٢) . وهى ـ فيما نرى ـ نتيجة خارجية ، متعسفة . فالخلاف المطروح هنا فقهى لغوى ، بأضيق المعانى ، حول مسألة المعنى ، لا حول العلاقة بين الشرع والعقل .

(٩) أشار « أدونيس » ـ فى الهوامش ـ اشارة هامة ، نوردها كاملة لدلالتها الخطيرة : « الحديث فى وعى الانسان العربى يتمثل فى الشعوب والبلدان غير العربية ، لا فى تفكيرها وطرقه وحسب ، بل كذلك فى حياتها وأساليب هذه الحياة . فالحديث ، بالنسبة اليه ، هو الغرب أو الشرق الذى حاكى الغرب وأصبح مضاهيا له ، أى أصبح وجها آخر للغرب . الحديث اذن يفترض فى وعى العربى مجابهة مع عالم مخالف . ومن هنا رافق الخلاف بين المحافظين والمجددين ويرافقه دائما نقاش حول الشرق والغرب وطبيعة الصلة فيما بينهما . وفى هذا الضوء نعرف كيف أن الحضارة الغربية تعنى التغير ، أى النقد والبحث واعادة النظر الدائمة فى الأفكار والأوضاع السابقة والراهنة . ونفهم كيف انها قائمة على الحركة المتسائلة ، الخلاقة . ونفهم أخيرا كيف أن الخلاف بين المحافظة والتجديد ، انما هو نبض الحضارة الغربية . وفى هذا الضوء نعرف فى المقابل كيف أن الحضارة العربية تعنى ، فى وعى الانسان ، الثبات ، أى التقليد والنقل ، وكيف أنها قائمة على التفسير

والمحاكاة ، وكيف أن الخلاف بين المحافظة والتجديد دليل أزمة وضياع . وتفهم ، باختصار ، كيف أن الحضارة العربية قائمة ، فى وعى الانسان العربى ، على السلامة وطلب النجاة ، فى حين أن الحضارة الغربية قائمة على المغامرة وطلب المجهول .

راجع فى هذا الصدد :

Bammaté No. our Dine, Dan tradition musulmane devant le mond actuel, in : tradition et innovation, E. La Baconnière Neuchatel, 1956. PP. 119 — 150, 351 — 379.

وأهمية هذه الاشارة أنها تضيء أصل فكرة « الثبات » العربى فى مقابل « التغير » الأوربى ، بما تنطوى عليه من « تقليد ونقل وتفسير ومحاكاة وضياع وطلب النجاة » ، فى مقابل « النقد والبحث واعادة النظر الدائمة والحركة المتسائلة الخلاقة » . يتضح ـ بذلك ـ أصل ومصدر هذه المقابلة ، التى تمثل العمود الفقرى للبحث كله .

(١٠) نشير ـ فقط ـ الى تناقض الموقف من هذا « الدين الخاص » . فقد سبق أن أقر « ادونيس » الدين ، باعتباره « تجربة شخصية محضة » (ص ٣٣) دون ازالة « دين الفرد ذاته » .

الفصـــل
الثـــالث

حسن حنفى : ((التراث والتجديد))

تجديد التراث .. شرط النهــوض

يمثل هذا العمل صرخة فى وجه تدهور وضعية الانسان العربى الراهنة ، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى ، والذى قاد الى التدهور الحالى · هو ــ بمعنى ما ــ رؤية للتدهور ، ومشروع للخروج · ومن ثم ، فهو ــ فى اكتماله ــ مشروع لــ « النهضة الشاملة » · ذلك يشير الى أن« التراث والتجديد » هو ــ على مايقول مؤلفه ــ المقدمة النظرية للمشروع الكلى المنتظر ، الذى سيؤسس لزمن جديد،زمن لايختلط فيه العقل بالوجدان،والخطبة بالفكر،والانفعال بالفعل · وهى صرخة ضد الأبنية الشاهقة التى تنهار بلا صوت ، فيتكشف العفن الذى يضرب فى الأساسات التحتية · هى كل ذلك ، وغير ذلك ·

ولكن ·· كيف ؟

أولا : رؤيــة العــالم

فى المقدمة القصيرة للطبعة الأولى من « التراث والتجديد » ، يرجو الدكتور « حسن حنفى » أن « تصدر باقى الأجزاء على التوالى حتى يتحول الاصلاح الدينى الى نهضة شاملة » (ص ٥)* · ذلك يشير الى قدرة العمل الفكرى وفعاليته ، فيما يشير الى تصور أساس « النهضة الشاملة »·

ولكن هذه الاشارات الأولى ، التى ترتكز على الاستنتاج ، تتكاثر ــ فيما يلى المقدمة ــ فى أشكال متعددة ، متخذة طابعا تقريريا ، صريحا ، يكشف الكثير من ابعاد رؤية العالم والتراث ، عند « حسن حنفى » ؟

(★) سيتم اعتماد هذه الكيفية فى تحديد موقع الاقتباس من « التراث والتجديد » ، من قبيل الاختصار · أما الارقام التى ستوضع أعلى السطر ، فهى خاصة بمراجع الدراسة · والطبعة التى نعتمد عليها من « التراث والتجديد » هى الطبعة الأولى ، الصادرة فى القاهرة ، عن المركز العربى للبحث والنشر ١٩٨٠ ·

ومن الواجب الاعتراف ـ بداية ـ بصعوبة هذه المهمة الضرورية ، نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصــورات المطروحة فى « التراث والتجديد » ، بل وتضاربها أحيانا ، الى الحد الذى يصبح معه عسيرا استخلاص نسق فكرى متسق ـ داخليا ـ الا اذا اعتبرنا أن مثل هذه الرؤية تمثل نسقا خاصا ، ينطوى على الياته المتميزة ٠

١ ـ الحضارة ٠٠ والدين

تبدأ رؤية العالم لدى الدكتور « حســن حنفى » ـ فى مرتكزهــا الرئيسى ـ من تفسير نشأة الحضارات الرئيسية فى تاريخ العالم ، أى الحضارات المركزية ، حيث « الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين ، سواء كان ذلك فى الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو فى الانجيل بالنسبة للحضارة الأوربية أو فى التوراة بالنسبة للتراث اليهودى أو فى كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ٠٠ أو فى القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الاسلامية » (ص ١٧٧) ٠

تبدو الرؤية ـ هنا ـ دينية ، دون أن تتكشف عن التعصب الدينى التقليدى ، الذى يصبح معه أحد الأديان ـ وفقا للانتماء لهذا الدين أو ذاك ـ هو الدين الوحيد ، فيما لا تزيد الأديان الاخرى عن مجرد خزعبلات ٠ فنظرة المؤلف ـ التى تتساوى فيها « دينية » كل الأديان ـ تتفق وما استقر عليه الفهم العلمى ، عامة ، لماهية الدين ، فى ذاته ٠ ولكن هذه النظرة تلقى أداة هدمها المباشر فى الرؤية الدينية للعالم ، والتى تلتقى مع الفهم التقليدى للدين ودوره فى تحقيق الوجود الانسانى ، بما الدين أصــل ، أو ـ بالتحديد ـ الأصل البدئى المستمر ، والضمان الأخير ٠

ولكن السؤال المنطقى الذى يفرض نفسه ، فى هذا السياق ، هو : اذا كانت الحضارات المركزية قد نشأت من مركز واحد هو الدين ـ وهو افتراض نناقشه فيما بعد ـ فمم ، على وجه التحديد ، نشأ الدين ؟

ونبادر بأنه لايصح ـ هاهنا ـ التذرع بالمصدر « السماوى » للدين ، وخاصة أن « حسن حنفى » قد أدرج « الأســاطير اليونانية » و « كتاب الموتى والأساطير المصرية » ، بل و « قوانين حمورابى » و « وصايا كونفوشيوس » ، و « الفيدانتا » ضمن مفهومه للدين ، متخطيا حدود

الأديان « السماوية » الثلاثة الكبرى ، لتنتفى امكانية الاعتصام بالمصدر « السماوى » ، كمصدر مطلق للأديان ٠

لامفر ـ اذن ـ من اللجوء الى التاريخ ، للتحقق من صحة الفرض السابق ، وبحث مصدر الدين ذاته ٠ ولنتخذ من الدين الفرعونى ، الذى أعتد به « حسن حنفى » ، مثالا يضىء جوانب القضية المطروحة ، ويعفى من كثير من الحرج والحساسية فى معالجة القضايا الدينية ٠

فقد نشأت الآلهة الأولى الفرعونية فى خضم العلاقة بين الانسان والطبيعة ، على مايجمع المؤرخون وعلماء الأديان ٠ فقد واجهت الطبيعة الانسان كقوى مختلفة (غير موحدة) ذات جبروت كلى شامل ٠ وفيما كان يستمد منها أسباب البقاء ، فانها كانت تزرع فى قلبه الرعب المهول ، المقترن ـ فى بعض الأحيان ـ بالضرر القادح ٠ وربما كان البعد المعرفى هو أهم أبعاد العلاقة بين الانسان وبين هذه القوى ، اذ كانت مجهولة الحدود ، مفاجئة الفعل ، غامضة بلا قوانين ٠ فكان لا مفر من أن يفترض لها حـــدودا وقوانين ، ليتمكن من الســـيطرة عليها معرفيا ، فيتمكن ـ بالتالى ـ من مواجهتها واستئناسها ، بل وتبرير عجزه ـ احيانا ـ أمام انتفاضاتها الجامحة ٠ وأصبحت القوى الطبيعية ـ أمام عجز الانسان المعرفى عن اكتشاف قوانينها ـ قوى فوق أرضية ، متشخصة ، تمتلك قدرات تفوق القدرات الانسانية ، فتتحكم فى مصير الأشياء ـ سلبا وايجابا ـ كما يليق بكائنات مدركة ، واعية ٠ لم يكن هناك ـ اذن ـ مطر ، ولكن كان ثمة اله للمطر ، يرسله ويمنعه وقتما يشاء ٠ ولم تكن شمس ، أو عواصف ، أو نار ، أو ماء ، أو خصب ، ولكنها آلهة الشمس والعواصف والنار والماء والخصب ٠ كانت العلاقة مشخصنة بين الانسان وهذه القوى ، تأخذ فيه الأخيرة الملامح والحالات الانسانية المتراوحة بين الغضب والغدر والرضاء والوفاء ٠ فلا مفر ـ اذن ـ من تقديم الطقوس والقرابين والصلوات ، استمالة لها وتقربا منها ، للتأثير على ارادتها ، فتصبح اكثر طواعية وأقل عنفا وعدوانية ٠

بذلك ، تعددت الآلهة بتعدد الظواهر الطبيعية المجهولة ، وبتعدد القبائل والبلاد ٠ وهكذا ، استطاع الانسان أن يكتشف حلولا ـ على نحو ما ـ لمشاكله المستعصية فى مواجهة الطبيعة ، بديلا عن النقص المعرفى لديه فى اكتشاف قوانينها الموضوعية ٠ فالقدرة الهائلة لآلهة

الطبيعة هى المرادفة للنقص الهائل للمعارف الانسانية عن الطبيعة المحيطة والاطار الخارجى الذى يتحرك فيه الانسان ٠

ولكن ادوار الآلهة الصغيرة تتقلص وتنتهى بتنامى معرفة الانسان لخبايا الطبيعة وقوانينها ٠ فآلهة المطر والعواصف والنار والماء والغابة ٠٠ الخ ، تخلى مكانها ، وتسقط عنها هيبتها السابقة وقدراتها الأسطورية ، كآلهة ، باكتشاف الانســـان لقوانين الظواهر الطبيعية التى تمثلها ، لتحل محلها آلهة جديدة تمثل المناطق الجديدة ، التى لم يصل الوعى الانسانى الى اكتشافها ٠

واذ ترتفع التراتيل فى مصر القديمة لآلهة الشمس : « لقد أبعدت العاصفة ، وأزجيت المطر ، وحطمت السحاب »(١) ، فانها تكشف نطاق فاعلية الآلهة فى ذلك الزمن السحيق : الطبيعة ٠ فهى فاعلة فى الظواهر الطبيعية ، تنشر الرياح والأعاصير ، وتطلق البرق والرعد ، وتشعل السماء بالنجوم ، وتعطى الأرض الخصوبة ، والأشـــجار الثمـــار ، والوديان المياه ٠ ولاتمتد هذه الفعالية الى المجال الانسانى ، الا على نحو غير مباشر ، بل ــ وربما ــ غير مقصود من الآلهة ، اذ تقع نتائـج فعاليتها فى الظواهر الطبيعية على الوجود الانسانى ، سلبا وايجابا ٠ انها المرحلة التى كانت فيها العلاقة بين الانسان والظواهر الطبيعية هى العلاقة الرئيسية التى تميز وجوده العام ، بلا وسيط من تنظيم اجتماعى متماسك ٠

ولكن ، سرعان ماتدخل ساحة الفعل ، الى جانب القوى الطبيعية ، قوى اجتماعية ، غامضة وساحقة ، تمتلك من قدرة السيطرة ، ومن القابلية للتأويل والتجريد ، ماتمتلكه الظواهر الطبيعية نفسها ٠ بذلك ، تمتلك الآلهة خواص اجتماعية اســـاسية ، ويمتد نطاق فعاليتها الى الحياة الاجتماعية ، بشكل مباشر ، كممثلة لقوى اجتماعية تاريخية ، دون أن يزول تأثيرها السابق فى الظواهر الطبيعية ، فى جوهـــره ٠ انهـــا ــ بالأحرى ــ مهام جديدة ، تضاف الى مهامها الســـابقة ، فيمتد نطاق فعاليتها ، متخذا شكلا اكثر تعقيدا وتركيبا ٠

فالأناشيد المصرية القديمة تعترف لاله الشمس بسيادته على أرض مصر : « انه هو الذى زانك ٠ انه هو الذى شيدك ٠ انه هو الذى أسسك ٠ وانك تفعلين لأجله كل شىء يقوله »(٢) ٠ ولكن اله الشمس لم يفعل مافعل

لمصر مجانيا ، بل ـ بالتحديد ـ من أجل الفرعون الجالس على العرش . وتبرز العلاقة بين الاله والفرعون كعلاقة متعددة المستويات والأبعاد ، تكشف ـ بجلاء ـ العلاقة بين الدين والدولة .

فالاله حليف الملك وحاميه : « انه يجعل مصر العليا مستقرة لأجله ، انه يجعل مصر السفلى مستقرة لأجله ، انه يقوض لأجله حصون آسيا ، انه يهدىء لأجله كل الناس الذين صاغهم تحت أصابعه »(٣) . يصبح الاله ـ بذلك ـ أداة من أدوات النظام ، يؤدى مهمة البوليس (فرض الاستقرار والهدوء) ، ومهمة الجيش (صد الغزوات والخروج الى الفتوحات) . وهو ـ هنا ـ أداة من أدوات التوحيد السياسى .

بل ان دور الاله يسبق تتويج الملك ، ولايقتصر على أن يكون دعما للأمر الواقع . فهو خالق الأمر الواقع نفسه ، ليصبح ـ من ثم ـ حريصا على استمراره . فهو الذى يتوج الملك ملكا ، ابتداء ، ليصبح مسئولا عن دوام الملك . هكذا نفهم صلوات واعترافات رمسيس الثالث للآلهة : « لقد أقمتمونى ملكا له الحياة والصحة والقوة على كل الأرض .. ولأجلى صنعتم الكمال على الأرض »(٤) .

ولكن هذا التمايز بين الاله والفرعون ينتفى تدريجيا ، أو على نحو متفاوت ، بتداخلهما معا ، واحتلال أحدهما لموقع الآخر ، على نحو ما تكشف عنه أنشودة الشمس فى متون الأهرام . فهذه الأنشودة تخاطب مصر باسهاب ، معددة لها المنافع التى تتمتع بها فى كنف حماية اله الشمس وسيادته . ومن ثم ، تقدم مصر لـ « رع » ثروتها ومحصولها . ولما كان فرعون واله الشمس نفسا واحدة ، فان فرعون يهب تلك المنافع لمصر ، وهى من جانبها تقدم له نفس العطايا التى تقدمها لاله الشمس . ولهذا السبب نجد أن الأنشودة بأكملها معادة مع ذكر اسم فرعون مكان اسم « رع » أو « حور » ، حيثما وجدا فى الأنشودة الأصلية . وبتلك الكيفية كان الملك يستحوذ لنفسه على كل الاحترام وعلى كل القرابين التى كان يتسلمها اله الشمس من مصر(٥) .

وبالتالى ، يصبح متوقعا أن تقرر متون الأهرام ـ صراحة ـ « أن هذا الملك « بيبى » قد ولد من أبيه « أتوم » قبل أن توجد السماء وقبل أن توجد الأرض ، وقبل أن توجد الناس وقبل أن توجد الآلهة ، وقبل أن يوجد الموت »(٦) . ويبدأ الملك فى اكتساب امتياز

على الآلهة ذاتها · وهو امتياز يتصاعد من أنشودة لأخرى الى أن يبلغ حده الأقصى ــ ربما ــ فى أنشودة الملك « وناس » : « ان مجد الملك «وناس» موجود فى السماء · مثل والده الذى أنجبه · وحينما أنجبه كان « وناس » أقوى منه ·· ان الملك « وناس » يأكل الرجال ويتغذى بالآلهة ·· والملك « وناس » هو الذى يلقف سحرهم ·· وتعاويذهم فى جوفه · ورتب الملك « وناس » لم تسلب منه · فانه ابتلع علم كل اله · ومدة حياة الملك « وناس » هى الأبدية · وحده هو مالا نهاية فى مكانته هذه · (ان أراد فعل واذا لم يرد لم يفعل) »(٧) · هكذا يتصاعد سلطان الملك ، ابتداء من بنوته لـ « اتوم » ، وانتهاء بتحوله الى المطلق الوحيد بين « جمهور » الآلهة النسبية ·

هكذا ، يصبح فرعون ــ الاله بين الآلهة ، بل المسيطر على الآلهة فى بعض التصورات ــ يصبح مبدأ وجود شعبه ، ومبرر استمرار هذا الوجود ، لدى اللاهوت الحكومى · وتصبح وظيفة اللاهوت الحكومى ــ بالتالى ــ « البناء الدينى لملك فرعون الذى يقتضى المحافظة على العالم كما خلقته الآلهة »(٨) · ومن ثم ، فما كان للفرعون أن يفلت هذه الأداة الخطيرة من سيطرته المحكمة · فقد ظل فرعون على الدوام بوصفه الموجه الرسمى الوحيد للعبادات ــ الزعيم الروحى لما يمارس فى المعابد من شعائر ، والوزير الأوحد للعبادات فى مصر كلها · وهو ــ بذلك ــ صاحب الحق فى وضع الشخص المناسب فى المكان المناسب ، مادام يرى ذلك ، وفى أى وقت يشاء(٩) ·

يصبح الاله هو الصورة الخيالية للفرعون الحاكم ــ أحيانا ــ وهو الفرعون الحاكم ، فى أحيان أخرى · والى تأثير عهد الاتحاد الأول (قبل سنة ٤٠٠٠ ق·م) يرجع السبب فى انتقال الأوضاع والمميزات الحكومية الدنيوية التى كانت تسير عليها الحكومة المصرية الى أنظمة اله الشمس فى« هليوبوليس » بصفته الاله القومى ، فأصبح ملك كل الآلهة ، وخاطبه الناس بقولهم : « انك أنت الذى تشرف على كل الآلهة ولايشرف عليك اله ما » · وكذلك أصبح هو فى الوقت نفسه الحاكم الأعلى المتصرف فى مصير كل الناس ·· وقد تغيرت مظاهره الخارجية تبعا لهذا التحول ، فتحول زورق الغاب المزدوج الذى كان يسبح فيه اله الشمس ، فيما قبل التاريخ ، الى سفينة ملكية فاخرة مثل سفينة فرعون الأرضية(١٠) · ان اله الشمس أصبح نوعا من انعكاس سماوى للحاكم الأرضى(١١) ·

وندرك أن تطورا جديدا قد لحق بالفكر الدينى ، حينما تتردد أنشودة الشمس التالية ، التى تعود الى عهد أمنحتب الثالث (١٤١١ ـ ١٣٧٥ ق٠م) : « انك صانع مصور لأعضائك بنفسك / ومصور دون أن تصور / منقطع القرين فى صفاته مخترق الأبدية / مرشد الملايين الى السبل ٠٠ / أنت خالق الكل ومانحهم قوتهم ٠٠ / هو الذى يرى ماخلق ٠٠ / وهو يخلق الفصول والشهور/فالحرارة عندما يريد/والبرد عندما يشاء»(١٢) ٠ ندرك أن كافة الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة المتعددة قد أسبغت على اله واحد كلى القدرة ، ليس سوى انعكاس الانسان المجرد ٠ هـى عملية التوحيد السياسى التى اسست لـ « التوحيد » الدينى ، الذى سيسم الأديان الثلاثة الرئيسية القادمة ٠

ماسبق لايعنى الا رصدا للشكل العام للتطور الدينى ، من مرحلة الى أخرى ٠ ولكن التداخل بين هذه المراحل قائم تاريخيا ، دون حدود فاصلة نهائية ٠ فمن المحتمل جدا أن أقدم صورة تخيلها المصرى لاله الشمس يرجع تاريخها الى العهد الذى كان لايزال فيه مصريو عصر ما قبل التاريخ يعيشون عيشة الصـــيد فى مناقع الدلتا ، وذلك عندما تخيلوا اله الشمس فى شكل صياد يدفع أو يجدف فى زورق يشبه الرمث مؤلف من حزمتين من الغاب ليعبر به مستنقعات الغاب ٠ ولا تزال لمحات عن هذا التصور العتيق محفوظة لنا فى أقدم فقرات « متون الأهرام » ، اذ كثيرا مانجد اله الشمس مصورا بصورة انسان يجدف عبر المستنقعات السماوية فى زورق الغاب المزدوج(١٣) ٠

ذلك يعنى أن هذه الآلهة ليست سوى آلهة تصورية ، تنبثق فى الخيال الانسانى ، وتكتسب الملامح المتحولة بتحول علاقة الانسان بالطبيعة والنظام الاجتماعى ٠ انها المرادفة للاحساس الانسانى بالقهر تحت وطأة الطبيعة الطاغية والمجهولة ، والنظام الاجتماعى الأعلى القاهر والغريب ٠ وهى ـ فى نفس الوقت ـ صورة معرفته بالعالم ومستواها ، وطموحه الغامض لتجاوز وضعه الوجودى والمعرفى ٠

ماسبق يعنى أن الدين كان انعكاسا للحضـــارة الفرعونية وأحد مكوناتها الأساسية ، دون أن يكون مركزها ، على نحو مايقطع بذلك « حسن حنفى » ٠ فالمركزية السياسية للدولة ـ وهى من أهم سمات التكوين التاريخى المصرى ـ لم تنشأ من الدين ، على سبيل المثال ، وانما نشأت

من ضرورات اجتماعية تاريخية ، نتناولها ــ تفصيلا ــ فى فصل لاحق ٠ بل انها ــ هذه المركزية ــ كانت عاملا رئيسيا فى تحويل الدين ــ ذاته ــ الى المركزية والتوحيد ، من خلال توحيد القبائل والجماعات والمقاطعات المختلفة ، بما أدى الى الدمج بين آلهتها ومعتقداتها وطقوسها ، وصولا الى الالــــه الأعلى « خالق الكل ومانحهم قوتهم ٠٠ منقطع القرين فى صفاته ، مخترق الأبدية » ٠ فتوحيد القبائل والمقاطعات فى مصر واحدة مركزية ، يحكمها ملك واحد مركزى ، قد خلق الأساس المادى للتوحيد ، فى شخص الملك الطاغى ، الذى ينتصب غريبا عنهم ، وضروريا لهم ، ومتساميا فوقهم ، فى آن ٠

ولكن الدين ــ هنا ــ يلعب دورا هاما فى علاقته المركبة بالدولة ٠ فهو ــ من ناحيته ــ يساهم فى تأمين المركزية السياسية للدولة ، حينما يمثل المركزية العقائدية (الايديولوجية) ، التى تشد الأطراف المتناثرة الى وحدة تصورية ، الى الحد الذى يصبح معه الخروج على النظام السياسى خروجا على النظام العقائدى ، بما يمثله ذلك من رادع قوى ، أيديولوجيا ٠ وفى نفس الوقت ، يمثل الدين ــ فى هذا السياق ــ درعا فكريا مضادا للغزوات الخارجية ، ويصبح الانتماء الى دين واحد مركزى تأكيدا للانتماء الى النظام السياسى المركزى ٠

هكذا تتبدى العلاقة بين الدين (كأحد أشكال الوعى) والوجود الاجتماعى ، علاقة تاريخية ، جدلية ٠ ولكن اذ يقلب « حسن حنفى » هذه العلاقة الموضوعية رأسا على عقب ، فانه ــ بالتالى ــ يكون نسقا كاملا من الأفكار والتصورات لايقف على قدميه ، بل على رأسه ، بما هذه العلاقة هى محور رؤية العالم لديه ٠

٢ ــ طبيعة الظواهر

واذا كانت الحضارات المركزية قد نشأت ــ لدى « حسن حنفى » ــ من مركز واحد ، هو الدين ، فان « العنصر الدينى » يصبح ــ بذلك ــ « هو الدافع الأول لتكوين الظاهرة » (ص٩٥) ، حيث« الظاهرة لاهى صورية ولاهى مادية بــــل هــــى ظاهرية شــعورية ، أى أن الأبنية ــ اجتماعية وسياسية واقتصادية ــ والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها فى الأبنية الشعورية ، وهى الأبنية الفعلية التى تحدد سلوك الجماهير ٠ فالواقع خارج الشعور خواء ٠٠ بل تتحدد الأفعال والوقائع

بكونها ابنية للشعور » (ص ٥٧) · و « التفسير الوحيد للظاهرة هـو ارجاعها الى اصولها فى الوحى » (ص ٧٨) ·

ولكن ، ماهى أصول الوحى (الدين) ذاته ؟ وماهو الدافع الأول لتكوين « العنصر الدينى » ذاته ؟ انها الأسئلة الفاصلة التى تفرض نفسها فرضا ، بين الحين والآخر ، دون أن يجرؤ المؤلف على طرحها ، فيغض الطرف عنها ، وعن اجاباتها الحرجة والمحرجة ·

ولكننا نعلم ـ من خلال عرضـنا السابق لعلاقة الدين بالوجود الاجتماعى ـ أن الدين ، أو « العنصر الدينى » ، لاينشأ ذاتيا ، كما لاينشأ بفعل قوى ميتافيزيقية ، وانما هو تحول الأرضى ، المادى ، الى فوق أرضى ، مثالى ، تجريديا ، فى شكل تصورات مجردة · فطبيعة العلاقة بين الانسان والطبيعة ، وبينه وبين النظام الاجتماعى هى « الدافع الأول » لتكوين « العنصر الدينى » · أى أن « العنصر الدينى » ليس مطلقا ـ من ناحية ـ وليس « الدافع الأول لتكوين الظاهرة » ـ من ناحية ثانية ـ بما أصل الظاهرة ، بل أصل الدين ، ليس دينيا ، بل دنيوى ، والا كنا كمن يفسر الماء ـ بعد الجهد ـ بالماء ·

وحتى الصراعات الدينية ـ بين المذاهب والنحل المختلفة ـ لاتجد تفسيرها « الوحيد » فى الدين · فالصراع بين « آمون » و « آتون » على عهد « اخناتون » ـ على سبيل المثال ـ لايستند ، **أولا** ، على عامل «وحيد» يمتلك تفسيره الكلى والنهائى ، شأنه ـ فى ذلك ـ شـأن اية ظاهرة · كما لايصلح الاعتبار الدينى ـ **ثانيا** ـ المفسر الأساسى ، برغم أنه أحد مقومات الصراع · بل ثمة عدة عوامل متشابكة ، يتصدرها الصـراع السياسى بين « اخناتون » وكهنة « آمون » ، وحاشية الملك السابق ، المسيطرين على ثروات الدولة ، وتكوين أول امبراطورية فى التاريخ ·

أدى العامل الأول ـ ضمن ما أدى ـ الى صعود « آتون » ، مشكلا ضربة قوية لطوائف الكهنة والحاشية والموظفين ، من خلال ضرب مبرر حصولهم على الامتيازات · وأدى العامل الثانى الى اكتساب « آتون » الصفة العالمية : « انت جميل وعظيم ومتلألىء ومشرق فوق كل أرض · وأشعتك تحيط بالأرضين حتى نهاية جميع مخلوقاتك »(١٤) ·

ذلك يشير الى أن الظواهر ـ عامة ـ مادية ، أو انعكاس لواقع مادى ، وتعبير عنه ، قد يتخذ اكثر الأشكال والعلاقات بعدا عن المباشرة

والأحادية • والبناء « الشعوري » هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الانسان والعالم المحيط ، بما هو بناء انســـاني اجتماعـــي • فاذا كان « حسن حنفي » يقر بوجود « أبنية اجتماعية وسياسية واقتصادية وأبنية فوقية » ، فان « توحيدها في الأبنية الشعورية » لايلغيها ، أو يبطل وجودها، فور عملية التوحيد هذه ، لتستقر ــ وجودا أخيرا ــ في هذه « الأبنية الشعورية » • بل تظل ــ من قبل ومن بعد ــ قائمة موضوعيا ، مستقلة عن تلك « الأبنية الشعورية » • ومن ثم ، يظل تاثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائما ، دون انقطاع •

على ذلك ، يصبح القول بـ « أن الواقع خارج الشعور خواء » نوعا من الاغراق في المثالية ــ من ناحية ــ وبلوغ الحد الأقصى من الاختلاط الفكري ، من ناحية ثانية • فهو يعني أن تلك الأبنية الاجتماعية والفوقية قد كفت عن كل وجود موضوعي ، بتوحيدها في الأبنية الشعورية • أي أنها تحولت من أبنية موضوعية الى شعورية ، لينقطع ــ فورا ــ وجودهـــا الخارجي المستقل • فقد تحولت ــ بذلك ، مرة واحدة ، الى الأبد ــ الى أبنية شعورية • أما اذا اكتشفنا ــ من بعد ــ وجود أبنية اجتماعية •• وفوقية ، برغم ذلك ، فيجب الا نعزى ذلك الى وجود خلل فادح في المنطق السابق ، ولكن يمكن أن نعزوه الى خديعة مجهولة من نوع ما •

وليس من قبيل السخرية الاشارة الى مافي هذا المنطق من نزوع « ســــحري » • فالقول بتوحيد الأبنية « الخارجية » ــ الاجتماعيـــة •• والثقافية ــ في الأبنية « الداخلية » ــ الشعور ــ يفترض ، بدئيا وجودا مستقلا للأبنية الأولى ، سابقا على عملية « التوحيد » • ولكن تحقق هذه العملية ــ « سحريا » ــ يلغي الوجود الموضوعي للأولى ، بعد أن تحل في الثانية ، لتتحول الأبنية الشعورية ــ من بعد ــ الى صاحبة الوجود الموضوعي الوحيد ، وخارجها خواء •

واذا كان المؤلف يحدد « الشعور » باعتباره « مستوى واحدا من الانسان ، يختلف عن العقل والقلب والوعي » (ص ١٥٢) ، فما هو موقع المستويات الأخرى من هذه العملية ؟ وما نصيبها من الخواء ، بما في خارج الشعور ؟ وما هو دورها ؟

هكذا ، تختصر الفعالية الانسانية في العالم الى فعالية مستوى واحد من الانسان • وهكذا ، يصبح هذا المســـتوى الواحد قادرا على

استيعاب العالم الى حد نفى وجوده الموضوعى • وهكذا ، تصبح أيـة دعوة لتغيير الواقع الواقعى والحقيقى عبثا لاطائل من ورائه ، اذ التغيير الممكن الوحيد ـ وفقا للمنطق السابق ـ هو التغيير فى الشـــعور ، لا الواقع الخواء ، هذا التغيير الذى لن يغير ـ فى « واقع » الأمر ـ شيئا • أما تغيير الواقع الخواء ، فلن يكون الا خواء •

٣ ـ الوعى •• والواقع

يصبح « الاتجاه النفسى هو الواقع كله سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذى تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسى» (ص ٥٦) • « ومالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع فان الواقع لـن يتغير » (ص ٥٥) • و « لايحدث التغير الا بعد حدوث الوعى بالتغير ، والوعى بالتغير هو وعى ســـياسى أو وعى حضارى وهذا لايحدث الا بوعى أيديولوجى » (ص ٥٨) • ويستدرك « حســـن حنفى » بأن لفظ « نفسى » •• « لايدل على مدلوله فى علم النفس بل يدل على الوعى أو الشعور ـ وهو عالم البواعث والدوافع والموجهات » (ص ١٢ ـ هامش) •

هكذا ، تكتمل الدائرة •

فالوعى أو الشعور هو الواقع كله • ورؤية الواقع تتحدد به • وتغير الواقع ـ بالتالى ـ مرهون بتغير هذا الوعى أو الشعور ، أو بحدوث الوعى بالتغير •

ولكن •• كيف يحدث الوعى •• ؟ ولماذا ؟

لايحدث « التخلف » ـ بداية ـ بصورة قدرية ، أو ذاتيا ، طالما هو تخلف انسانى ، اجتماعى • يحدث ـ اذن ـ نتيجة لعوامل انســـانية اجتماعية ، تتعلق بالشروط الخاصة للعلاقات الاجتماعية • فهو ليس تخلفا ميتافيزيقيا ، طالما كان الحديث عن الوجود الانسانى الاجتماعى • ومن ثم ، يجب البحث عن جذور التخلف الاجتماعية •

ولايعنى ذلك اننا ننفى أن ثمة جذورا فكرية للتخلف ، أن « الوعى المتخلف » ـ اذا صح التعبير ـ يشـكل أحد جذور التخلف الاجتماعى العام ، ولكنه يعنى أن الجوهرى فى بحث « التخلف » هو فى التفتيش فى

جذوره الموضوعية ، المادية ، حيث « البواعث والدوافع والموجهات » ـ مكونات الوعي ـ ليست محض بواعث ودوافع وموجهات شعورية،أوليست ـ بالأساس ـ كذلك • كما أن جذورها لاتكمن ـ بالتأكيد ـ في الشعور ، أو الوعي •

يجب البحث ـ اذن ـ في عملية تكون الوعي ، وآلياته الخاصة •

وهي عملية تكشفنا قوانينها الأساسية لدى معالجتنا المقتضـبة السابقة لتكون الوعي الديني • فالعلاقة بين الانسان والعالم الخارجي ـ الطبيعي والاجتماعي-هي محدد الوعي ، في كآفة أشكاله • هكذا ـ على سبيل المثال ـ انعكسـت قوى الطبيعة « الطبيعية » ـ ولكن الغريبة ، والساحقة ـ في الذهن الانساني البدائي ، في صورة آلهة مشخصنة ، لتنعكس ـ في مرحلة تالية ـ قوى اجتماعية ، تشابه قوى الطبيعة في غرابتها وسيطرتها ، متشخصنة في صورة آلهة اجتماعية ، وتخلي الآلهة الطبيعية مكانها بتقدم المعرفة الحقيقية بقوى الطبيعة •

فالوعي ـ هنا ـ هو تحول الواقعي ، الخارجي ، الى ذهني ، داخلي ، مشروطا بمستوى المعرفة الذي بلغه الانسان في هذه المرحلة أو تلك ، ذلك المستوى الذي يحدد شكل التحول ، ومدى انحرافه عن الواقعي ، متضافرا مع توجه الانتماء الاجتماعي•انه ـ اذن ـ وعي بالعالم،يتحقق في العالم ، من خلال تلك العلاقة المتبادلة بين الانسان والعالم • فالخرافة والأسطورة والتأليه هي بعض أدوات ـ أو أشكال ـ وعي العالم الخارجي ، في مرحلة بدائية من التطور الانساني ، حينما لم يكن ممكنا ـ بعد ـ اكتشاف القوانين الموضوعية التي تحكم العلاقة بين الانسان والطبيعة والنظام الاجتماعي ، فتـم « اختراع » قوانين ذاتية لعقلنة هذه العلاقة وتبريرها ، من خلال التشخيص •

ولكن ، برغم التوصل المضطرد الى اكتشاف القوانين الموضوعية ، الا أن احلالها بديلا للوعي الزائف ـ الخرافي والأسطوري والتأليهي ـ لايتحقق ذاتيا ، بل يتحقق من خلال قوة اجتماعية ذات مصلحة في ذلك ، وتستطيع انجازه • ومن ناحية أخرى ، فثمة قوى اجتماعية قائمة ، تتوافق مصلحتها مع استمرار هذا الوعي الزائف ، أو ان هذا الوعي ـ بالتحديد ـ يمثل أداة من أدوات وجودهـا الاجتماعي ، والحفاظ على مصالحها الراهنة •

وهاهنا ، ليس ثمة علاقة شرطية من بعد واحد ، بين تغير الوعى وتغير الواقع ، بل علاقة مركبة ، متداخلة · فكما سبق وأشرنا ، فان تغير الوعى الزائف مرهون ـ أولا ـ بوجود وعى حقيقى موضوعى ، و ـ ثانيا ـ بوجود قوة اجتماعية / سياسية تتحقق مصلحتها بتسييد الوعى الحقيقى ، وهدم الزائف · واذ لايمثل هذا الوعى الحقيقى محض ضرورة معرفية مطلقة ، وانما أداة معرفية فى تحقيق مصالح اجتماعية استراتيجية ، فان سيادته مرهونة بالسيادة الاجتماعية لهذه القوة ، أى مرهونة بنجاح ثورتها وسيطرتها · وفى نفس الوقت ، فان اضطراد تزايد وانتشار الوعى الحقيقى ، وهدم الزائف ، يمثل أداة ومقدمة ضرورية لنجاح الثورة ، والتغيير الشامل للوعى القائم·فهو اشتراط نسبى متبادل ، يقوم على ضرورات اجتماعية ·

ولكن هذا الوعى الحقيقى ـ هو أيضا ـ نتاج للواقع ، يتحدد بالانتماء الاجتماعى والاتجاه الفكرى ـ معا ـ للباحث أو المفكر ، وليس باتجاهه النفسى (أى الوعى ! أو الشعور) ، على مايقول « حسن حنفى »· هو اكتشاف للقوانين الموضوعية واتجاه حركتها فى الواقع ، لاخارجه · فطالما أن الأفكار ليست رياضات ذهنية من قبيل التسلية والترويح عن النفس ، بل هى رؤية للعالم ، وانحياز ، وتضاد ، فانها تمثل موقعا وموقفا فى الصراع الفكرى الدائر فى المجتمع ، أى فى الصراع الاجتماعى الذى يتجرد الى شكل فكرى ، أو يدور على الساحة الفكرية ·

ثانيا : رؤية التراث

١ ـ مفهوم التراث

التراث ، لدى « حسن حنفى » ، « هو مجموعة التفاسير التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته خاصة وأن الأصول التى صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو اساسها الذى تكونت عليه · ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لاتتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظريات ، فى ظرف معين ، وفى موقف تاريخى معين ، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها ، وتكون تصوراتها للعالم » (ص ١١) · « ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه ويصرف النظر عن الواقع الذى يهدف الى تطويره بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته » (ص ١١) · « والتراث

ليس قيمة فى ذاته الا بقدر مايعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره » (ص ٩) · « ان أهم ما يميز التراث فى أصوله وفى نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته » (ص ٥٩) ·

ويتحدد « التراث » ـ لدى « حسـن حنفـى » ـ فى نوعين من « العلوم » : العلوم الدينية العقلية (علم الكلام ، والفلسفة ، وأصول الفقه ، وعلوم التصوف) ، والعلوم الرياضية والطبيعية والانسانية ·

ذلك هو الملمح الأول فى رؤية التراث · وهو ملمح يشى ـ فى بعض جوانبه بتناقض واضح مع رؤية العالم ـ لدى نفس الكاتب ـ والتى سبق معالجتها ، فى القسم السابق ·

ففيما كان الوعى ـ قبلا ـ هو أساس الواقع ، ينقلب الوضع ـ هنا ـ رأسا على عقب : فالتراث يعبر عن الواقع الذى صدر منه · « وان ماعبر عنه القدماء باسم « أسباب النزول » لهو فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ، ومناداته له · كما أن ماعبر عنه القدماء باسم«الناسخ والمنسوخ» ليدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقـع وبناء على متطلباته » (ص ١١) ·

واذا كانت العلاقة بين التراث/الوعى والواقع قد اتخذت ـ هذه المرة ـ وضعها الصحيح ، فى حدوده العامة ، فان مفهوم التراث ذاته يحتاج الى امعان نظر ·

فالمفهوم ينصرف ـ لدى المؤلف ـ الى التصورات والأفكار والمعتقدات ، عامة ، والى العلوم الدينية العقلية (أصول الفقه ·· الخ) خاصة ، والعلوم العقلية الخالصة ، كالعلوم الرياضية والطبيعية · ومن بعد ، يختزل التراث العربى الى « العلوم الدينية » التى خرجت بشكل مباشر من « نصوص الوحى » (ص ١٩٢) ، ليصبح ـ فى هذه الحالة ـ التراث الفكرى الدينى المدون ·

ويتأسس هذا الفهم على النظرة الخاصـة الى الدين / الاسلام ، باعتباره محور الحضارة العربية ومركزها · ويتحدد الدين ـ هنا ـ فى « القرآن والسنة » ، لتصبح الصق الدوائر بهما ـ « العلوم الدينية » ـ هى مايشكل التراث · وكلما تباعدت العلوم عن المركز الدينى ، كلما فقدت

اطلاقيتها ، وسـقطت فى هوة النسـبى والمتغير ، ففقدت ـ بالتالى ـ مايمنحها ، بشكل رئيسى ، اعتبارها ٠

لكما يتأسس هذا الفهم على النظر الى الوحى باعتباره « نقطة بداية لها يقين مطلق » (ص ١٧٤) ٠

هكذا يتم التأسيس لالغاء عدة ابعاد رئيسية مجتمعة من التراث : البعد المـادى (قوى وعلاقات الانتـاج الموروثة) ، والبعد الشـعبى (المعتقدات والتقاليد والممارسات الشـعبية التى لاتمت للقرآن والسنة بصلة) ، والبعد التاريخى الذى يسبق ظهور الاسلام وانتشاره ٠

وتتبدى خطورة عملية الالغاء هذه ـ على فهم قضايا التراث ـ اذا ماتكشفنا ، على سبيل المثال ، أن استمرارية بقايا نمط الانتاج القديم حتى الآن ، تمثل سندا ماديا لاستمرارية العديد من التصورات التى نشأت فى ظل سيادة هذا النمط ٠ فـ « التصور الهرمى للعالم الذى ورثناه من الفارابى خاصة فى تصور مجتمعنا ومؤسساته التى يقوم كل منها على الرئيس الذى هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود » (ص ١٣) ، فهذا التصور أقدم من « الفارابى » ومدينته الفاضلة بعشرات القرون ، ابتداء ـ ربما ـ من ذلك الملك الاله ، أو ابن الاله ، مانح الأرض ماءها وخصبها وثمرها ، والبشر وجودهم وحياتهم ، ومالك الأرض وما عليها فى شكل عبودية عامة ٠ فاسـتمرار هيمنة الدولة ـ المتجردة فى شخص الرئيس المطلق السلطة ـ هو السند المباشر لاستمرار التصـور الهرمى للعالم ٠ هكذا ، وجد « الفارابى » نفسه أمام واقع اجتماعى موروث وقائم ، يؤدى دوره ـ فى حينه ـ بفعالية مؤكدة ، فتحول هذا الواقع لديه الى تصور للعالم ، مرتبط بواقع هذا العالم الذى عاشه « الفارابى » ، وان لم يدرك الارتباط ٠

فواقع الأمر ، ان كلا من هذا الواقع والتصور ينطوى على مكونات موروثة من الماضى ، حيث لا خط فاصلا بين الماضى والحاضر ٠ فالقوى والعلاقات الاجتماعية « الحاضرة » ، انما هى ـ فى بعض ابعادها ـ موروثة ، وممتدة ، متحولة الى الحاضر ، بما هى معطى تاريخى ٠ وحتى حينما تبدأ مرحلة تاريخية جديدة ، فانها لاتلغى ـ مرة واحدة ، وبصورة نهائية ـ ماينتمى الى المرحلة السابقة من قوى وعلاقات اجتماعية ، بل

تستمر هذه القوى والعلاقات ــ أو بقاياها ــ على نحو مسود ، لايمتلك الفعالية الأولى ، وان لم يفتقر ــ كلية ــ الى التأثير ·

هكذا ــ على سبيل المثال ــ ظلت القبلية والعشائرية مؤثرة بعمق على طول التاريخ العربي ، وحتى الوقت الحاضر ، برغم تأسيس الخلافات والدول ، بل والجمهوريات · بل ان كثيرا ــ ان لم يكن كل هذه الخلافات والدول قد استندت ــ في قيامها ــ على العامل القبلي العشائري ، مع العوامل الأخرى · تم ذلك ، برغم أن الاسلام كان ينحو ــ نظريا ــ الى احلال الرابطة « الاسلامية » بديلا عن الرابطة « القبلية العشائرية » · فلم يحدث ــ في واقع الأمر ــ احلال ، وانما حدث ازدواج · بل كثيرا ما أضيف الى هذا الازدواج رابط « شعوبي » جديد ·

ولعل نفس الأمر مايتعلق بقوى وعلاقات ونمط الانتاج · فهي ــ من ناحية ــ تنطوي دائما على بعد موروث ، عميق التأثير ، يصبح ــ أحيانا ــ هو البعد الحاكم في الانتقال الى مرحلة جديدة من التطور · فعندما اقتحمت جيوش « عمرو بن العاص » الحدود المصرية ــ على سبيل المثال ــ لم يكن ذلك خاتمة ، أو حدا نهائيا قاطعا لقوى وعلاقات ونمط الانتاج السابق ، بل انها ــ في الخطوط العامة ــ قد استمرت على النحو السابق ، دون تغيير جوهري ، ليمثل استمرارها البعد المادي الفاعل من التراث ، الممتد من الماضي الى الحاضر · وفي الحالات الأخرى التي تعرف مرحلة من التحول المادي ــ الجوهري ــ كالمرحلة التي صعد خلالها « محمد علي » في مصر ، فان هذا التحول يتحقق خلال مدى زمني يسمح للعناصر الجديدة بالتحول الى وضع السيادة تدريجيا ، دون أن تفقد العناصر القديمة ــ السائدة سـابقا ــ كل فعاليتها · انها تفقد فعالية السيادة ، ولكن المسود يمتلك أيضا ــ ودائما ــ فعاليته الخاصة ، ضمن العلاقة الجدلية بين الطرفين · واذا كانت هذه العلاقة ترتكز ــ في أحد وجوهها ــ على البعد المادي من التراث « الحي » ، الا أننا يجب أن نشير ــ بالضرورة ــ الى أن ثمة عناصر مادية من التراث تسقط في مرحلة التحول ، وتفقد فعاليتها اللاحقة ، بانتهاء مرحلتها التاريخية ·

ومن ناحية ثانية ، يمثل هذا البعد المادي من التراث المرتكز الأساسي للبعد الثقافي · هو مايعطي الثقافي جذوره العميقة وملامحه الرئيسية · فالأفكار السائدة في التراث ، في مرحلة تاريخية معينة ، هي ــ في الحدود العامة ، والتحليل النهائي ــ الأفكار المعبرة عن سيطرة طبقة معينة ، في هذه المرحلة · هي ــ بمعنى ما ــ أفكار سيطرتها ، ومصلحتها الراهنة

والمستقبلية · وهى ـ فى نفس الوقت ـ مساهمة رئيسية فى توجيه وتشكيل الأفكار المناقضة ، المسودة ·

هكذا ، يصبح من الفادح الزعم بأن « الأفكار لا أسماء لها ، بل هى افكار عامة شائعة فى كل زمان ومكان ، وتظهر فى كل حضارة » (ص١٢٣)، وخاصة اذا ماقرر المؤلف ، فى موضع آخر ، أن « فكر الطبقة وثقافتها أمر واقع بيننا نلمسه ، وسلطة الطبقة فى مجتمعنا أمر نعانى منه كل يوم ، ومصلحة الطبقة هو الموجه لسلوك السلطة · فهذه وقائع بديهية من واقعنا المعاصر » (ص ٦٩) ·

ومن ثم ، ينطوى الغاء البعد المـــادى من التراث على خطـــورة مزدوجة : غياب التحديد العلمى لـ « التراث » وحدوده البنيوية ، وغياب أسس النظرة العلمية له ، وفهمه فهما صحيحا ·

ويضىء تغييب البعد « الشعبى » من التراث ملمحا آخر · فالمفهوم الذى قدمه « حسن حنفى » ـ فيما سبق ـ للتراث يتحدد فى العلوم الدينية العقلية والعلوم العقلية الخالصة · أى أنه يقتصر ـ كمفهوم محدد ـ على الانتاج الفكرى للمثقفين ، كأفراد وتيارات فكرية ، والذى يخرج فى شكل مؤلفات مدونة ، « معتبرة » ، معروفة المؤلف · ولكن ، ففى مقابل هذا الانتاج ، ثمة انتاج آخر ، او نسق فكرى آخر ، لايمكن ـ لدى البحث العلمى ـ تجاهله ، هو البعد « الشعبى » من التراث · انه التصورات والمعتقدات وموجهات السلوك والأعراف والتقاليد التى تحكم ـ الى حد بعيد ـ الحياة اليومية لملايين الشعب ، بفئاته وطبقاته وطوائفه المختلفة · هو الانتاج الثقافى « العام » ، الذى لاينتسب الى مؤلف فرد ، أو تيار فكرى معلوم متسق ، ولكنه ينتسب الى الخبرة التاريخية العامة للشعب ، الموروثة المتحولة من جيل الى جيل ، فيما ينتسب ـ فى نفس الوقت ـ الى العلاقة المباشرة مع الطبيعية والأوضاع الاجتماعية المتغيرة ، وهو ماسنفرد لـــه فصلا خاصا ، قادما ، لمعالجته ·

ومن ناحية مدى الفعالية المباشرة فى الحياة الاجتماعية ، فان هذا البعد « الشعبى » هو اكثر الأبعاد الثقافية تأثيرا ، بما ينطوى عليه من قواعد للنظر والسلوك واتخاذ المواقف فى اللحظات المختلفة ، ابتداء من طقوس الميلاد حتى شعائر الدفن · واذا ما وضعنا فى الاعتبار أن سطوة هذا البعد لاتنحصر فيمن يطلق عليهم وصف « العامة » ، بل تمتد الى

«المثقفين» ـ بمستوياتهم ومراكزهم الوظيفية المختلفة ـ بما يعنى ذلك من شمولية ما ، وعمق ما للجذور ـ لأدركنا أن تغييب هذا البعد عن مفهوم التراث انما ينطوى ـ فى الحد الأدنى ـ على خلل معرفى هائل ٠

يتبدى هذا الخلل أكثر وضوحا بالنظر الى مايراه « حسن حنفى » من أن « التراث حى يفعل فى الناس ويوجه سلوكهم » (ص ١٦) ،وأن « الثقافة الوطنية للشعب » تقوم على « مايفرزه الشعب من ثقافة تلقائية طبيعية » (ص ٤٥) ٠ فهذه الرؤية تصطدم بقصور مفهوم التراث الذى الذى يتبناه المؤلف ، لتتحول ـ بالتالى ـ الى مجرد ديباجة بلاغية تفتقر لأى تحقق ، ذلك أن ما « يوجه سلوكهم » ـ فكريا ـ ليس هو ، على سبيل المثال ، تصور « ابن خلدون » للعالم ، ولكن تصورهم هم له ٠ انــه ـ مرة أخرى ـ البعد « الشعبى » ٠٠

٢ ـ بداية التراث

ويفتقر هذا المفهوم للوحدة التاريخية للتراث ، اذ « نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة ٠٠ فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديـــم ولـــا نشـــأت الحضـــارة الاســـلامية » (ص ١٧٧) ٠ فبالنسبة لبداية التراث ، فان « البدء بالوحى ضـــمان واقعى وعلمــى وحضارى فى العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ، ونقطة ارتكاز للعلوم التى تتأســـس فى العقـــل وفى الواقـــع » (ص ١٧٤) ٠ فنشوء التراث من مركز « واحد ونقطة بداية لها يقين مطلق » يلغى الوحدة التاريخية للتراث ، فيما يتعارض مع كل نظر علمى ٠ فلا يمكن الحديث ـ جديا ـ عن مثل هذه « النقطة » ، اذ لايمكن العثور عليها فى التاريخ ، بما هى بداية تسبق وتلغى كل ماعداها من بدايات ٠ فالسابق عليها عدم ، واللاحق لها يكتسب اعتباره من كونه تاليا لها ٠ فهى ـ بذلك ـ لحظة «ذهبية» ما ، تلغى امتداد التأريخ ، وتصبح بداية له ، وتكثيفه وخلاصته ٠ ولكن مثل هذه اللحظة ـ وبسبب من كل ماسبق ـ هى لحظة وهمية ، أسطورية ، لا ولم تتحقق فى تاريخ البشرية ٠ فالمصريون ـ على سبيل المثال ـ يعرفون جيدا أن لهم تاريخا يسبق هذه اللحظة ، ويمتد بعيدا الى ما وراء الحضارة الفرعونية ، التى يعاينون آثارها العينية كل صباح مع الأهرام وتمثال رمسيس والمتحف المصرى ، لا كآثار مادية فحسب ، بل ـ الأهم ـ كامتداد فكرى وعلاقات اجتماعية ٠ ويعرف العراقيون جيدا

أن تاريخهم يمتد ـ وراء ـ الى البابلية والآشـــورية ، واليمنيون الى الحميرية ، والشوام الى الفينيقية ، الخ ٠

هكذا ، لايبدأ تاريخ شعوب المنطقة من « نقطة » ، ولايبدأ التراث من « مركز واحد » ، يرتبط بهذه النقطة ٠ فوجود هذه الشعوب ـ والذى يسبق الوحى الاسلامى بعشرات القرون ـ يعنى وجودا تاريخيا وتراثيا لايبدأ ولا ينقطع عند نقطة واحدة محددة ٠ فـ « التراث القديم » أقدم من القرآن والسنة ٠

هكذا ـ أيضا ـ لايصبح ، علميا ، النظر الى التراث الا فى وحدته التاريخية الجدلية ، دونما امتياز لاحدى حلقاته ، حيث لاتلغى الحلقة الجديدة ، بصورة قطعية ونهائية ، ماسبق من حلقات ، وانما تدخل معها فى علاقة جدلية ، تفرض تحولا ما ـ الى هذا الحد أو ذاك ـ على طرفيها ، دون أن يستقل كل طرف بذاته ٠ وبذلك ، يتحقق ـ تاريخيا ـ التواصل التراثى ، بالمعنى العميق ٠

بذلك ، يمكننا أن نرى لكثير من المعتقدات الدينية الاسلامية جذورا أو مرادفات أولى فى المعتقدات السابقة لشعب شبه الجزيرة العربية ، والشعوب التى تم تعريبها مع الغزوات الاسلامية ٠

فكيفية خلق العالم ، الواردة فى القرآن ـ على سبيل المثال ـ تجد مرادفا لها فى « العهد القديم » ، ان لم يكن جذرا مباشـــرا ٠ فوفقا للقرآن ، خلق الله السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش، وكان عرشه على الماء ٠ وقد خلق الله الانسان من طين ، بعد أن سواه ونفخ فيه من روحه(١٥) ٠ وهى ـ فى الحدود العـــامة ـ نفس الكيفية والعناصر الواردة فى « العهد القديم » ٠ فوفقا لسفر التكوين ، « جبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض ٠ ونفخ فى أنفه نسمة حياة ٠ فصار آدم نفسا حية »(١٦) ٠ وعند نهاية اليوم السادس ، كان الرب قـد انتهى من خلق العالم ، فاستراح فى السابع ٠ ويبدو ايضا أن البابليين كذلك كانوا يرون أن الانسان قد خلق من طين ٠ فهناك رواية اغريقية احتفظت بحكاية عن أصل الخليقة لـ « بيروسوس » الكاهن البابلى تقول : أن الاله « بل » (بعل) قطع رأسه ، وأن سائر الآلهة جمعوا الدم المتدفق منه وعجنوا منه التراب ، وخلقوا البشر من هذه العجينة المخلوطة بالدم ٠ ولهذا السبب ، كما يقول البابليون ، كان الرجال حكماء كل الحكمة ، لأن

الطين الذى خلقوا منه كان مخلوطا بدم الاله · ويروى فى الأساطير الفرعونية أن « خنم » أبا الآلهة قد خلق الانسان من الطين على دولابه الذى كان يشكل عليه الفخار(١٧) · وتمتد فكرة خلق الانسان من طين الى الأساطير الاغريقية ، والروايات الشعبية فى تاهيتى ، ولدى سكان بورما ، وسكان جزر بيليو فى المحيط الباسفيكى،وسكان اقليم نو ــ هو ــ دوا فيجزر كاى الأندونيسية ، وغيرها(١٧) ، كروايات ترتد الى مراحل التاريخ البدائى لهذه الأقاليم ·

أما فكرة البعث والحساب ، التى تمثل أحد المرتكزات الاعتقادية فى الاسلام ، فاننا نعثر عليها فى صورة زاهية ، وعلى نحو تفصيلى دقيق ، فى المعتقدات الدينية عند الفراعنة · ووصل عمق هذه الفكرة ــ لدى الفراعنة ــ الى حد أن يحرص « بتوزيريس » كبير الكهـان فى « هرموبوليس » الكبرى ، أواخر عهد مصر الفرعونية ، على أن يعلن براءته مقدما : « لقد مارست العدل وكرهت الظلم ، ولم أعاشر من ضلوا سبيل الله ·· ولقد فعلت هذا كله لأنى كنت واثقا من أننى سوف أصير الى الله بعد مماتى ، ولأنى آمنت بمجىء يوم قضاء العدل ، وهو يوم الفصل ، حيث يكون الحساب »(١٨) · وتتكرر اعلانات البراءة المسبقة : « لقد أعطيت خبزا لكل الجائعين فى « جبل الثعبان » (ضيعة هذا الشخص) وكسوت كل من كان عريانا فيها ·· ولم أظلم أحدا قط فى ممتلكاته حتى يدعوه ذلك الى أن يشكونى لاله مدينتى ، ولكنى قلت وتحدثت بما هو خير ·· ولقد كنت محسنا لأهل ضيعتى بما فى حظائر ماشيتى وفى مساكن صيادى الطيور · وانى لم أنطق كذبا لأنى كنت امرءا محبوبا من والده ممدوحا من والدته رفيع الأخلاق مع أخيه وودودا (لأخته) »(١٩) ·

وتبدو الغائية صريحة فى قول أحدهم : « لقد رغبت فى أن يحسن حالى فى حضرة الاله العظيم » · ومن ذلك نعرف أنه كان ينتظر طوال حياته احتمال وقوفه أمام الحضرة الرهيبة فيما بعد الموت ليحاسب على كل سيئة يكون قد ارتكبها فى أثناء حياته الدنيوية(٢٠) · ويشير برستيد الى أن فكرة الحساب فى « الحياة الآخرة » قد أخذت تتحدد بوضوح مطرد امتد الى مابعد ٣٠٠ ق·م· فلم تكن الفكرة فى أقدم أشكالها تفترض حضور جميع الناس أمام المحكمة ، انما افترضت محكمة عدالة كالتى توجد على وجه الأرض يحضر أمامها الأفراد لاصلاح الخطأ ، فكان فى أول الأمر لزاما على الشخص المتهم فقط أن يحضر المحكمة فى «الحياة الآخرة»

ليظهر براءة نفسه .. ثم أصبحت المحاكمة فيما بعد فى أوائل عهد الدولة الحديثة (حوالى ١٦٠٠ ق.م.) لاتقتصر على حصر تفصيلى لكل المخالفات الخلقية ، وانما صارت امتحانا خلقيا قاسيا ، بل معيارا شاملا للقيمة الخلقية لحياة كل انسان(٢١) .

فاذا ما انتقلنا الى « الجاهلية » ، لاكتشفنا - استنادا على « الشهرستانى » - أن العديد من الأصول الاسلامية تجد مقدماتها او جذورها فى تلك « الجاهلية » ، وأن الاسلام قد اقر العديد من الملامح « الجاهلية » واعتمدها .

فمن عرب « الجاهلية » - وفقا لـ « الشهرستانى » - من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ويعتقد الدين الحنيفى . فكان « زيد بن عمرو بن نفيل » يسند ظهره الى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين ابراهيم احد غيرى . وسمع « امية بن ابى الصلت » يوما ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفة زور

فقال له : صدقت . وقال زيد أيضا :

فلن تكون لنفس منك واقية
يوم الحساب اذا مايجمع البشر

وممن كان يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب « قس بن ساعدة الايادى » ، الذى أنشد فى معنى البعث :

يا باكى الموت والأموات فى جدث
عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم فان لهم يوما يصاح بهم
كما ينبه من نوماته الصعق
حتى يجيئوا بحال غير حالهم
خلق مضى ثم هذا بعد ذا خلقوا

ومنهم « عامر بن الظرب العدوانى » ، وكان من شعراء العرب وخطبائهم ، وله وصية طويلة يقول فى آخرها : « انى مارأيت شيئا قط

خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا الا مصنوعا ، ولا جائيا الا ذاهبا ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء » • ثم قال : « انى أرى أمورا شتى وحتى » ، قيل له : « وماحتى ؟ » ، قال : حتى يرجع الميت حيا ، ويعود لاشىء شيئا ، ولذلك خلقت السموات والأرض » •

وكان عامر ممن حرم الخمر على نفسه ، مع « قيس بن عاصم التميمى » و « صفوان بن أمية بن محرث الكنائى » و « عفيف بن معدى كرب الكندى » •

وممن كان يؤمن بالله ، وبخلق آدم : عبد لطامخة بن ثعلب من قضاعة ، وقال فيه :

وادعوك ياربى بما انت أهله
دعاء غريق قد تشبث بالعصم
لانك أهل الحمد والخير كله
وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
. . . .
وانت القديم الأول الماجد الذى
تبدات خلق الناس فى اكثم العدم

وممن كان يؤمن بيوم الحساب « زهير بن أبى سلمى » • كان يمر ببعض الأشجار وقد أورقت بعد يبس فيقول : « لولا أن تسبنى العرب لآمنت أن الذى أحياك بعد يبس سيحيى العظام وهى رميم » • ثم آمن بعد ذلك ، وقال فى معلقته :

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر
ليوم حساب ، أو يعجل فينقم

ومنهم « علاف بن شهاب التميمى » ، الذى كان يؤمن بالله وبيوم الحساب • بل ان بعض العرب بلغ ايمانهم بالبعث حد الاستعداد « العملى » قبل الوفاة • فكانوا اذا حضر أحدهم الموت ، أوصى أولاده : ادفنوا

معى راحلتى حتى احشر عليها ، فان لم تفعلوا حشرت على رجلى · قال « جريبة بن الأشيم الأسدى » فى الجاهلية وقد حضره الموت ، يوصى ابنه سعدا :

ياسعد امـا أهلكـن فاننـى
أوصيك ان اخـا الوصـاة الأقرب
لاتتركـن أبـاك يعثـر راجـلا
فـى الحشـر يصـرع لليديـن وينكب
واحمـل أبـاك على بعيـر صـالح
وابـغ المطية انـه هـو أصـوب
ولعـل لـى مما تركـت مطيـة
فـى الحشـر اركبهـا اذا قيل اركبوا

وكانت العرب فى « الجاهلية » تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها ، من قبيل نكاح الأمهات والابنات ، والخالات ، والعمات · وكان جمع الرجل بين الأختين يعتبر لديهم من اقبح الفعـال · وكانوا يطلقون ثلاثا على التفرقة ·

وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويحرمون ، ويطوفون بالبيت سبعا ، ويسعون بين الصفا والمروة · وكانوا يلبون مهللين :

لبيـك اللهـم لبيـك
لبيـك لا شـريك لـك
الا شـريك هـو لـك
تملكـه ومـا ملـك

ويقفون المواقف كلها ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الأشهر الحرم ، فلا يغزون ولا يقاتلون فيها ، الا بعض القبائل · وانما سمت قريش الحرب التى كانت بينها وبين غيرها « عام الفجار » لأنها كانت فى الأشهر الحرم ، حيث لاتقاتل · فلما قاتلوا قالوا : قد فجرنا ، فسموها لذلك ·

وكان « قصى بن كلاب » (وقيل « زيد بن عمرو بن نفيل ») ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام :

أربـــا واحـــدا أم الـــف رب
أديـــن اذ تقســمت الأمـــور
تــركت الــلات والعــزى جميعـــا
كذلــك يفعـــل الرجـــل البصـــير
فـلا العــزى أديــن ولا ابنتيهـــا
ولا صــنمي بنـــى غنــم أزور

وخطب « القلمس بن أمية الكناني » في العرب بفناء مكة : « أطيعوني ترشدوا » . فقالوا : « وما ذاك ؟ » ، قال : « انكم قد تفرقتم بآلهة شتى ، واني لأعلم ما الله راض به ، وان الله رب هذه الآلهة ، وانه ليحب أن يعبد وحده » .

وكانوا يغتسلون من الجنابة ، ويغسـلون موتاهـم ، ويكفنونهـم ويصلون عليهم . وكانوا يداومون على طهارات الفطرة : المضمضة ، والاستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسـواك ، والاسـتنجاء ، وتقليم الأظافر ، ونتف الابط ، وحلق العانة ، والختان . فلما جـاء الاسلام قررها سنة من السنن . وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى اذا سـرق(٢٢) .

هكذا لم يبدأ الاسلام ذاته من « نقطة بداية لها يقين مطلق » ، اذ لايمكن النظر ــ علميا ــ اليه ، دون سياقه التاريخي ، من التيارات الدينية والمعتقدات والتصورات والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية ، داخل الجزيرة العربية ، وعلى أطرافها ، والتى كانت تعرف درجات من التناقل ابان مواسم الحج والتجارة « الجاهلية » ، والحروب المتبادلة . بل ان هذا السياق التاريخي يمتد الى الضرورات الموضوعية التى كانت تحتم ــ على نحو ما ــ ضم القبائل المبعثرة المتناحرة في الحجازفيوحدةسياسية أعلى ، درءا لتهديد مصالحها الدائم من قبل الممالك والامبراطوريات القائمة على خواف شبه الجزيرة في فارس وبيزنطة والحبشة ، والذى كان آخره ــ قبل الاسلام ــ حملة « أبرهة » الحبشي على مكة .

ذلك يعنى ـ بالتالى ـ أن التراث العربى لم يبدأ من الاسلام ، وانما يبدأ من الوجود العربى ذاته • فالوجود الاجتماعى هو خالق التراث • وطالما أن هذا الوجود سابق على الاسلام ، فان القضية تصبح واضحة لا لبس فيها •

بذلك ، نتفق ـ أخيرا ـ مع « حسن حنفى » فى « أن التراث القديم تراث سامى لافرق فيه بين لحظاته الثلاث : اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام بل انه يجمع كل التراث السامى القديم ، الفرعونى والآشورى والبابلى والكلدانى » (ص ٣٠) ، وفى تقريره الواضح المباشر : « وقد جاء الوحى قديما على تراث سـابق أكده وطوره الى مرحلة جديدة » (ص ٤٠) • ونرجىء ـ مؤقتا ـ الحديث فى التناقضات الداخلية لبنيته الفكرية •

٣ ـ علاقة التراث بالدين

تمثل العلاقة بين الدين والتراث محـور رؤية « حسـن حنفى » لقضايا التراث المختلفة • فكما سبق أن نقلنا عنه ، « نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة •• فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الاسلامية » ، « بل ان الحضارة الاسلامية كلها ان هى الا محاولة لعرض فكرى منهجى (للوحى الموجود فى كتاب) » (ص ١٧٤) •

ولا تقتصر العلاقة على هذه الحدود العامة ، بـل تمتد الى أدق التفاصيل ، تمتد من العام الى الخاص • فحتى « العلوم الرياضية » التى « لاتعتبر علوما دينية عقلية بل هى علوم خالصة » ، « فاننا نستطيع أن نجد بواعثها وموجهاتها فى توجيهـات الوحـى ، وفى تصـورات الله » (ص ١٨٨) • « والعلوم الطبيعية أيضا كالعلوم الرياضية لـم تخرج مباشرة من الكتاب والسنة ولم تنم نموا علميا خالصا •• فاذا كانت الرياضة قائمة على اتساق العقل فهى اذن تخرج من العقل الموجود فى الوحى ، واذا كان العلم قائما على اتساق الواقع فهو يخرج اذن من الواقعى الموجود فى الوحى • واذا كانت العلوم الدينية العقلية كالكلام والفلسفة والأصول والتصوف قائمة على الشرعى فهى تخرج من القبلى أو الشرعى المعطى فى الوحى » (ص ١٨٩ ، ١٩٠) • بل ان « الجغرافيا مثلا •• نستطيع أن نجد البواعث عليها من توجيهات الوحى العـامة

لاكتشاف الأرض والسياحة فيها ، والتأمل فى السـماء ، والاهتداء بنجومها ·· أما التاريخ فان الوحى يشير اليه باستمرار لاسيما وأن الوحى نظرية فى تطور التاريخ وحركته كما هو واضح فى قصـص الأنبياء ·· ويمكن القول بالمثل فى علوم اللغة والأدب ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأخلاق ، وعلم القانون ، وعلم السياسة ، وعلم الاقتصاد ، وعلم المنطق ، وعلم الجمال » (ص ١٩٠ ، ١٩١) ·

هكذا ، يرتبط التراث بالدين برباط شامل محكم ، أحادى الاتجاه ، يتحول خلاله النص الدينى الى مصدر للتراث ، بلا لبس أو ابهام ، استنادا على رؤية الدين كمركز شامل للحياة · ويصبح الفكر العربى ـ فيما بعد الاسلام ، بذلك ـ انتاجا ذا مصدر وطبيعة دينيين · أما المفكر نفسه ـ ذو الطبيعة الانسانية ـ فهو أداة ظهور هذا الانتاج الى عالم الواقع ، بعد أن كان مضمرا فى النص الدينى · أى أن الدور الانسانى ـ هنا ـ يتقلص، فى حقيقة الأمر ، الى دور الآلة أو الأداة التنفيذية لتوجيهات « الوحى » ، دون أن يمتلك هذا الانسان فعالية مبدعة خاصة ومستقلة ·

ذلك يعنى أن الانسان العربى ـ ووجوده سابق على وجود الوحى ـ قد انقسم، مع الوحى على ذاته · فهو مستقل ، منتج بذاته لتراثه ، قبل الوحى · وهو تابع ، كأداة لانتاج التراث ، بعد الوحى ، اذ ما استبعدنا فكرة انتفاء وجوده قبل الوحى ، وبدئه مع نزول الوحى · وذلك ما يتسق مع فكرة نقطة البداية ذات اليقين المطلق ، السابق معالجتها · يتسـق معها ـ وهو التفسير الأرجح ـ اعتبار الوجود العربى السـابق على الوحى بمثابة العدم ، اللاوجود ، الذى يتحول الى نقيضه ابتداء من تلك النقطة الذهبية ، التى تحققت مرة واحدة ، وأخيرة ·

ولكننا نعلم أن النص القرآنى واحد ، ولكن الفرق الاسـلامية متعددة (تزيد لدى الراصدين الاسلاميين القدمـاء عن سـبعين فرقة اسلامية) · والسؤال ـ هنا ـ كيف ينشأ عن الواحد تعدد ؟ ثمة احتمالان، يجيبان ـ معا ـ على هذا السؤال : **الأول** ، أن النص ـ فى جوهره ـ ليس واحدا ، وانمـا متعدد ، داخليا · **والثانى** ، أن تعددية الواقـع الاجتماعى قد انعكست على قراءة النص ، فأفضت الى تعدد القراءات ، أى تعدد الفرق ·

فلنختبر ـ اذن ـ الاحتمال **الأول** · وفى ذلك،نقدم مثالا نموذجيا شهيرا : الموقف من الخمر · فهو ـ فى حقيقته ـ موقف مزدوج ، بل موقفان ·

فالآية « يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصـــلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون » (النساء/٤٣) ، تشير الى النهى عن السكر لدى الصلاة ، بل تشير ـ على غير ما هو شائع ـ الى تحريم الصلاة نفسها ، لا السكر ، لدى شرب الخمر ، اذا شئنا الدقة ٠ فالنهى ـ هنا ـ منصب ، أسلوبيا ومضمونيا ، على الصلاة لحظة السكر ، لا السكر وقت الصلاة ٠ أى أن الاباحة ـ هنا ـ هى الأصل المحقق ، بلا شرط سوى عدم الصلاة لحظتها ٠ وفى آية ثانية : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للنـــاس واثمهما أكبر من نفعهما » (البقرة/٢١٩) ، يبتدىء النزوع التحريمى دون مباشرة ، أو صدام قاطع ٠ فثمة مراعاة لخبرة سابقة عرفت وجهى العملة : الاثم الدينى والمنافع ، مع ترجيح كفة الاثـــم ٠ فالموقف ـ هنا ـ ليس موقف التحريم الفوقى ، المتعالى ، ولكنه موقف من ينظر فى الأمر ويدلى برأى (يسألونك ٠٠ قل ٠٠) ، دون اعتبار الحكم الأخير ٠ أما الآية الثـــالثة : « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (المائدة /٩٠) ، فتمثل تحريما قاطعا ونهائيا وشاملا للخمر والسكر ، فى جميع الأوقات ، بلا استثناء أو تحفظ ، وبأسلوب صريح مباشر ، آمر ٠

هاهنا ، النص القرآنى ـ فى شكله الخارجى ـ واحد ، ولكنه ينطوى فى الحد الأدنى ، على موقفين متناقضين من أمر واحد ٠ ذلك يعنى ـ وخاصة اذا ماوعينا أن ماسبق ليس سوى مثال شهير ، يتكرر كثيرا فى أشكال غير مباشرة ـ يعنى أن النص القرآنى ـ فى حقيقته الداخلية ـ ليس واحدا ، بل متعدد ٠ فمن أين جاءت هذه التعددية ؟ لامفر ـ اذن ـ من الرجوع الى مصدر النص ذاته ٠ فلو كان هذا المصدر واحدا متسقا ، لأفضى ـ بالتالى ـ الى نص واحد متسق ٠ ذلك يشير الى التعددية العميقة للمصدر الحقيقى للنص ، تلك التعددية التى تفرض موقفين متغايرين ـ فى الحد الأدنى ـ من أمر واحد ٠

أما الاحتمال الثانى ، فيرتكز ـ أساسا ـ على قراءة النص ، فحتى اذا ماسلمنا بواحدية النص ، انطلاقا من دينيته ، أى من طبيعته الناشئة عن مصدره ، فان لقراءة النص طبيعة أخرى ، انسانية ، تحددها محددات الوجود الاجتماعى عامة ، ومحددات الفكر خاصـــة ٠ فقراءة النص مرهونة ـ أساسا ـ بالتكوين والانتماء الاجتماعيين والفكريين للقارىء ، لا بالنص ذاته ، أى أنها مرهونة بعوامل اجتماعية انسانية ٠ وتعرف أن

الواقع الاجتماعي ليس واحدا موحدا ، بل منقسم الى طبقات وفئات وعصبيات ومراتب ، فنعرف ـ بالتالي ـ أن قراءة النص لابد وأن يضربها التعدد والانقسام ·

هكذا ، تعددت القراءات للنص ، أى تعددت الفرق الاسلامية ، ليس فقط لأن النص ـ فى حقيقته الداخلية ـ متعدد ، بل ـ أيضا ـ لأن هذه القراءات / الفرق هى تمثيل ، وان لم يكن مضبوطا ، للانقسامات الاجتماعية ، بما تنطوى عليه من مصالح ومطامح وأهواء وأوهام ورواسب وحوافز ومواريث ومواضعات متضاربة ، أو متغايرة ·

هكذا ، على سبيل المثال ، كان مقتل عثمان واشتعال « الفتنة الكبرى » ـ التى قسمت الجماعة الاسلامية ـ نتيجة لأوضاع اجتماعية منقسمة الى طبقات وفئات متصارعة ، فنتج عنها « الخوارج » ، ثم « الشيعة » ، وبعدها عدد آخر من الفرق · ولاشك فى الدور الذى يلعبه النص فى مثل هذه الصراعات · فهو ـ فى هذا السياق ـ نص « دينى سماوى » ، يمنح دعما دينيا / ايديولوجيا للفرق والجماعات المتصارعة ، بما يمتلك من قدسية خاصة ، وامكانية مفتوحة للتأويل · ويصبح استناد كل فرقة وجماعة على النص ـ على اقتطاعها وتفسيرها الخاص للنص ـ أمرا ضروريا وطبيعيا لاكساب موقفها شرعية دينية ، واسقاط الشرعية عن مواقف الفرق والجماعات الأخرى · وبذلك ، يتخذ الصراع « شكلا » دينيا ، دون أن يكون ـ فى جوهره ـ صراعا دينيا · وتنشأ الفرق والتيارات الفكرية الاسلامية ـ بذلك ـ متخطية حدود النص ، طالما أنها لم تنشأ منه ، وان تظل محافظة على تلك الوشائج المتخافتة التى تربطها به ، لضمان شرعيتها الدينية دون أن تحول هذه الوشائج ـ نفسها ـ واتخاذها المواقف المختلفة · فالنص ـ هنا ـ أداة فى الصراع ، وليس مفجره ، أو هدفه ·

وتلك علاقة أولى بين الدين والتراث ·

ولكن الدين ـ نفسه ـ أحد ملكونات التراث ذاته ، بما هو مكون عقيدى ، ثقافى ، فكرى ، وبما هو ـ فى نفس الوقت ـ ظاهرة اجتماعية انسانية · فالدين ينشأ ـ على ماسبق الاشارة اليه ـ لضرورات ذات طبيعة اجتماعية ، معرفية وسياسية · يعالج البعد المعرفى التصورات المتعلقة بنشأة الكون والحياة ، والظواهر الطبيعية ، والموت ، والقوة الكامنة خلف

حركة العالم · ويعالج البعد السياسى / الاجتماعى العلاقات الاجتماعية بين الفرد والأسرة ، وبينه وبين الوحدة الاجتماعية الأعلى ، وبين هذه الوحدة والوحدات الخارجية · ولكن هذين البعدين ـ المندمجين فى بنية النص الدينى ـ لاينفلتان من الشروط الاجتماعية المتزامنة معها ، فيما يساهمان ـ فى نفس الوقت ـ فى تنظيمها ، و ـ أحيانا ـ ترقيتها · واذ تتطور هذه الشروط ، لايفلت الدين ـ بدوره ـ من التطور النسبى الذى يلحق بالنصوص ـ فى حالة الأديان غير الكتابية ، والذى يلحق بقراءة هذه النصوص ، وتكييفها وفق الأوضاع المتغيرة ، فى حـــالة الأديان الكتابية ·

هكذا ـ ابتداء ـ عطل عمر بن الخطاب حد السرقة فى عام الرمادة ، وأبطل سهم « المؤلفة قلوبهم » ، فى قراءة شهيرة تستند على تحولات الواقع الاجتماعى · وهكذا ـ أيضا ـ نفى « أبو ذر » الى « الربذة » على يدى عثمان ، حتى « لاينزع قميصا قمصه الله له » ، واشتعلت « الفتنة الكبرى » ، وقتل « على » ، ثم « الحسين » ، وأباح « الحجاج » دماء المسلمين ، وأخذ معاوية البيعة ليزيد بحد الســيف ، وقتل الخصـــوم الفكريون شنقا أو صبرا أو صلبا أو تمثيلا بهم ، على أيدى خلفاء المسلمين المتتابعين ، فى الخلافات المتعاقبة ، مستظلين بالفتاوى الدينية بالتكفير واهدار الدم · وهى قراءات مختلفة للنص الواحد ، تتخذ شكل التأويل ، ليصبح هذا الأخير هو العلاقة القائمة بين النص والواقع الاجتماعى التاريخى المتغير·وفى هذه العلاقة،يفقد النص سكونيته وثباته المفترضين ـ والقائمين شكلا ـ ليندرج فى تغير دائم ، يتفق والتغير التاريخى·لاتتغير الآيات والسور والترتيب ، ولكن يتغير التأويل ، أبعـــاده ومرتكزاتـــه المختلفة ، أى تتغير رؤية التيارات المختلفة للنص ، فتتغير رؤية النص الكامنة ـ داخله ـ للعالم ، برغم الثبات الشكلى لحدود النص الخارجية · والمثال الشهير على ذلك : « اشتراكية الاسلام »(٢٢) · فها هنا ، أسبغ البعض سمتا اشتراكيا ـ باعتبار « الاشـــتراكية » هى محور الدعاية الرسمية للنظـــام الناصرى ـ فاكتســـبه النص ، ونطق ـ آنذاك ـ بـ « الاشتراكية » ، كما أراد ، وكما فهمها أركان النظام ، فى ذلك الحين · وتحولت تلك الملامح «الاشتراكية» الى جوهر النص،لتنتفى ـ أو تتوارى ـ الملامح المناقضة والميتافيزيقية الصارخة ·

هكذا ، يتغير النص : جوهره ، والأهمية النسبية لأبعاده المختلفة ، ومدى فعالياتها ، بما يصل ـ أحيانا ـ الى حد التعتيم الكامل على بعض

الأبعاد والاشارات • وبذلك ـ وحده ـ يتحقق الوجود الحى للنص : الوجود المتغير ، وهو ـ بالتحديد ـ ضمان لاستمرارية النص الفاعلة •

وتلك علاقة ثانية بين الدين والتراث •

ولكن الحق ، أن ليس ثمة انفصال بين الدين والتراث ، على نحو ما تشى به العبارة السابقة ، وان كانا ليسا واحدا • « فالدين جزء من التراث » ، على مايقول «حسن حنفى » عن حق ص ٢١ ، و « لايوجد » دين فى ذاته » بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر فى لحظة تاريخية محددة » (ص ٢٢) •

فالعلاقة ـ هنا ـ هى علاقة الجزء بالكل ، علاقة تفاعل جدلى ، تفرض التداخل والتغير المتبادل عليهما معا • فقد وسم الدين/الاسلام التيارات الفكرية والسياسية وصراعاتها بطابع دينى عميق لاتخطئه العين ، الى حد أفضى بالكثيرين الى الاعتقاد بدينية هذه التيارات والصراعات فعلا • وأثرت هذه التيارات والصراعات والتطورات ـ بعمق ـ فى الدين ، فانقسم هذا الدين الواحد الى ملل ونحل وفـــرق • ودخلته التغيرات والتحولات ، بل والصراعات ، الى حد نشوء واستقرار عديد من القواعد والرؤى الدينية المتضاربة ، التى تنتمى ـ فى الأصل ـ وتصب فى الاسلام ، دين « الوحدانية » • هكذا ، يمكن التمييز بين اسلام « على » و « عثمان » و « معاوية » ، بين اسلام « الشيعة » و « الخوارج » و « السنة » ، بين اسلام « العامة » و « المؤسسة الدينية الرسمية » ، بين الفقهـــاء المرتبطين بالسطة ـ فى شكل بيروقراطية دينية حديثة ـ والتيارات الانقلابية الارتدادية • ويصل هذا التمييز ـ واقعيا ـ الى حد تكفير كل طـــرف ، تقريبا ، للطرف الآخر ، أو ـ فى الحد الأدنى ـ اتهامه بالانحراف عن أصول الدين •

هاهنا ، تنشأ صعوبة ـ ان لم تكن استحـــالة ـ التمييز الدقيق والفصل بين ماينتمى الى « الدين » ، وما ينتمى الى « التراث » ، نتيجة لانتمائهما معا الى مجال كلى واحد ، يتداخلان فيه ويتفاعلان بلا حدود قاطعة •

وتلك علاقة ثالثة •

هكذا ، لايصبح الاسلام مصدر التراث العربى ، أو جذره ، وان كان احد المكونات الأساسية له ، فيما لايصبح « الوحى » بداية للتاريخ

العربى • وفى ذلك ، نتفق ـ اخيرا ـ مع « حسن حنفى » فى أن « قد جاء الوحى قديما على تراث سابق اخذه وطوره الى مرحلة جديدة » (ص ٤٠) ، « وان التراث القديم تراث سامى لافرق فيه بين لحظاته الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام بل انه يجمع كل التراث السامى القديم ، الفرعونى والآشورى والبابلى والكلدانى » (ص ٣٠) • نتفق معه ـ أيضا ـ فى أن « أهم مايميز التراث فى أصوله وفى نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته • فالوحى قد تغير طبقا لحاجات الواقع ، والتشريع يتغير طبقا لتغيرات العصر ، ومصادر الشرع الثالث والرابع أعنى الاجماع والقياس من أجل تحقيق التغير فى كل عصر » (ص ٥٩) •

ولا حيلة لنا فى هذه التناقضات المتوالية •

٤ ـ علاقة التراث بالواقع الراهن

ينطلق « حسن حنفى » من أن « القيم القديمة التى حواها التراث جزء من هذا الواقع » (ص ١٢) • بل ان « التراث جزء من مكونات الواقع » (ص ١٦) • ويرتكز على هذه المقدمات الصحيحة ، ليخطو الى ما هو ابعد ، حيث « التراث حى يفعل فى الناس ويوجه سلوكهم » (ص ١٦) • فـ « مازال التراث القديم بافكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير فى حياتها اليومية اما بعاطفة التقديس فى عصر لايملك الانسان فيه الا مداحا ، أو بالارتكان الى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضنى » (ص ١٢) • « فنحن نعمل بالكندى فى كل يوم ، ونتنفس الفارابى فى كل لحظة ، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات ، وبالتالى يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية (ص ١٤) • وعلى ذلك ، فان « تجديد التراث هو •• قضاء على معوقـــات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذرى » (ص ١٦) ، حيث « قضية التراث والتجديد هى القضية الجوهرية للبلاد النامية » (ص ٥٢) ، و « تحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان اســـباب معوقاتها » (ص ١٧) •

تحدد المقدمات التراث باعتباره جزءا من الواقع ، واحد مكوناته ، بما يشير بوضوح الى اجزاء ومكونات اخرى لهذا الواقع • ولكن هذا الجزء والمكون الواحد سرعان مايصبح الفاعل الوحيد : موجها لسلوك الناس والجماهير فى الحياة اليومية ، ليصبح ـ فى نفس الوقت ـ شرط

« كل تغيير جذرى ، والقضية الجوهرية للبلاد النامية » • هاهنا ، يتحول الجزء الى كل ، والنسبى الى مطلق ، والمتغير الى ثابت •

ذلك ـ بالتحديد ـ مايغفل قوانين العلاقة بين التراث ـ كبناء فكرى لدى « حسن حنفى » ـ والواقع الاجتماعى التاريخى ، سواء ذلك الذى ينتمى اليه هذا التراث ، أو الراهن • فكأن هذا التراث الفكرى قد نشأ مرة واحدة ، الى الأبد ، ليفرض استمراريته الذاتية على التاريخ • وكأن المراحل التاريخية التالية لذلك العصر «الذهبى» مجردة من كل تراث فكرى ذاتى ، أو ان ذلك التراث الأول قد نفى الحاجة ـ بمجرد ظهوره ـ الى كل تراث لاحق ، بما يمتلك من صلاحية نهائية مطلقة •

وكأن هذا التراث ـ من ناحية أخرى ـ قد أصبح ، من بعد ، جوهر الواقع ، وعلته الفاعلة الأولى • وكأنه ـ بالتالى ـ قد اغتصب مكانة وقدرة القوة الميتافيزيقية الشهيرة ، ليصبح محرك العالم ، سلبا وايجابا •

ذلك ماينتفى مع كل بحث علمى فى قضايا التراث • فنشوء التراث الفكرى ليس وقفا على مرحلة تاريخية بعينها ، بل هو ـ بالتحديد ـ وقف على الوجود الاجتماعى الانسانى • فهذا الوجود هو شرط التراث ـ أى ان كل وجود اجتماعى ينتج ـ بالضرورة ـ تراثه الخاص • واستمرارية هذا الوجود تعنى ـ بالبداهة ـ استمرارية انتاج التراث ، لا استمرارية تراث احدى المراحل دون غيرها •

ولكن ذلك لايعنى نفى امكانية استمرار عناصر تراثية معينة ، تنتمى ـ فى نشوئها ـ الى مراحل تاريخية قديمة ، بل سحيقة ، على نحو ماهو حادث فعلا ـ على سبيل المثال ـ فى استمرارية النظرة الاجتماعية الى المرأة ، باعتبارها انسانا من الدرجة الثانية ، « ناقصة عقل ودين » ! ، برغم خروج المرأة للعمل والتعليم ، الى حد وصولها الى المناصب الوزارية والمقاعد التشريعية • ولكنه يعنى أن تراث مرحلة تاريخية ما لايستمر بجميع عناصره ومضامينه واشكاله ، بل ثمة ما يسقط منه ، فى سياق التطور التاريخى ، اذ يكون مرتبطا ـ مباشرة ـ بآنية هذه المرحلة ، وضروراتها الزمانية والمكانية المحددة ، فلا يتخطى حدودها التاريخية ، على نحو مايبدو ـ مثلا ـ مع ظاهرة « الخصى » ، التى شهدت أفولها النهائى أواخر القرن التاسع عشر •

أما مايستمر من العناصر التراثية ، فانه ينطوى على ما هو أعم من ضرورات مرحلته التاريخية ، على قيم انسانية عامة (كالبحث عن العدل) ، أو على مايتعلق بوضع عام يتخلل عديدا من المراحل التاريخية (كالانقسام الطبقى ، وتعبيراته التراثية) . فمثل هذه العناصر تنشأ وتلعب دورها فى مرحلتها التاريخية ، ولكنها تتخطاها الى آفاق تالية ، بما تمتلك من زخم انسانى عام .

ذلك يشير الى أن استمرارية هذه العناصر مشروطة ــ فى جوهرها ــ بتلبيتها لا حتياجات انسانية اجتماعية فى المرحلة ــ أو المراحل ــ اللاحقة، حيث لاتمتلك هذه العناصر اطلاقية ذاتية مجردة . فلا شك أن انتشار الطرق الصوفية فى مصر المعاصرة الى حد أن تصل الى ما يزيد عن ستين طريقة (جماعة) ، وما قد يصل الى ستة ملايين عضو ، انما يجد تفسيره فى اعتماد هذه الطرق (الجماعات) لتصوف العصر المملوكى(٢٤) ، باعتباره مرجعها الأعلى ، وفى حقيقة اشراف وزارة الداخلية عليها ، بما يصل الى صرف رواتب من الوزارة ــ المشرفة على المعتقلات والملاحقات والسجون ــ لشيوخ هذه الطرق . فهى ــ هنا ــ احدى أدوات استقرار النظام ، اذ تحول المعاناة الاجتماعية الواقعية الى معاناة روحية ، ويتحول طرفا المعاناة الأصليين ــ الجماهير والسلطة ــ الى طرفين وهميين : الفرد والله ، ليصبح البحث عن الخلاص فرديا ــ لا اجتماعى ــ قوامه الفناء فى الذات الالهية . فهى ــ من ثم ــ علاقة رأسية ، تجرى خارج الزمن والعالم ، بلا انتهاء ، وبلا خلاص . وهى ــ من ثم ــ حرف للصراع الاجتماعى الى مسارب سرابية ، فتصبح أداة لاستمرار النظام الاجتماعى، الذى يوفر لها ــ قانونيا ــ التنظيم الذى يكفل استمرارها فى أداء دورها ، كأحد أشكال « الغيبوبة » الاجتماعية . وتلك احدى ضروراتها الاجتماعية . وتكمن الضرورة الأساسية المقابلة فى حقيقة أن الآفاق تبدو مسدودة فى وجه أى حل جذرى للأوضاع الاجتماعية الحياتية المتفاقمة ، الى حد الكارثة الانسانية .

ومن ناحية أخرى ، فان استمرارية هذه العناصر مشروطة ــ فى حقيقة الأمر ــ بتحولها ، على نحو أو آخر ، لتسقط عنها الملامح النسبية العارضة ، وتعيد تشكيلها لتنتمى الى المرحلة اللاحقة ، باعتبارها احدى ركائزها . فمازالت « شكاوى الفصيح » ــ على سبيل المثال ــ تقليدا ساريا فى مصر الراهنة ، يمارسه الملايين من صغار الموظفين والفلاحين

والعمال ، متوجهين بشكاواهم من المظالم اليومية الى رئيس الجمهورية والوزراء ومجلس الشعب والصحف والأولياء ، أى الى ذوى السلطان والنفوذ(٢٥) • وبرغم أن جوهر مضمون الشكاوى القديمة لايزال هو مضمون الشكاوى المعاصرة (استمرارية الظلم ، والبحث عن الحل الفردى من خلال السلطة ، وصورة السلطة « الأبوية » فى الوعى الشعبى ، وتصورها منقسمة الى « أشرار » و « طيبين » •• الخ) ، برغم ذلك ، فلا شك أن المظالم ـ موضع الشكوى ـ قد تعددت تعددا هائلا ، ومسارب الحل الفردى قد اتخذت أشكالا أكثر التواء ، فيما تعددت مراكز السلطة المشكو اليها ، وأساليب الشكاوى •

واذ تستمر هذه العناصر ، متحولة فى السياق الاجتماعى التاريخى، فانها تدخل فى علاقة جدلية مع العناصر الجديدة الناشئة ، ليتشكل مركب جديد ، يصبح من العسير معه الفصل القطعى بين ما ينتمى الى الماضى وما نشأ من الراهن ، بما هو مركب ليس حاصل جمعهما الحسابى ، بل نتيجة تفاعلهما المتبادل • هكذا ـ على سبيل المثال ـ تداخلت الصورة الشعبية الموروثة عن « أبوية » السلطة فى الأفكار الماركسية المصرية ، فى المرحلة الناصرية ، لتنتج تصورا مركبا لا يمكن رده مباشرة الى أى من التراث أو الماركسية(٢٦) ، ويمثل ـ فى نفس الوقت ـ تفسيرا أساسيا لمعظم المواقف والممارسات المتضاربة والغريبة التى التزمتها الفصائل الماركسية ، فى علاقتها بالسلطة الناصرية •

وبالاضافة ، فما سبق لايعنى أن « التراث » يتلبس ـ بشكل أو بآخر ـ كل ظواهر الحياة الاجتماعية والفكرية الراهنة • بل ثمة من الظواهر مايمثل اضافة قطعية بلا جذور تراثية • فالاضرابات والاعتصامات والمظاهرات الجماهيرية المنظمة ، والتى يعرفها التاريخ العربى الحديث فى شواهد بلا حصر ، هى نتاج التمايز الطبقى المتزايد ، وضرورات مقاومة الاحتلال الأجنبى الحديث ، ورسوخ حق الجماهير فى الفعل السياسى والاجتماعى ، والذى كان مسلوبا منها فى الماضى • فالتراث الفكرى العربى ـ وبالذات ذو الطابع الدينى ـ يقوم ، من هذه الزاوية ، على ترسيخ « طاعة أولى الأمر » ، « أهل الحل والعقد » ، الذين يختصر وجودهم وجود الأمة ، فتنسلب الأمة فى تضخيم وجودهم الطاغى • فظهور أفكار حق الشعب فى الفعل ، المستندة على أفكار مسئوليته عن

وجوده وحياته ، بلا وصاية أو سلطة سالبة ، ثــم التأكيد عليها فى الممارسة ، هى افكار جديدة على التراث الفكرى العربى ، تنتمى الى زمن العلمانية الحديث ، والتطور الاقتصادى الاجتماعى (وخاصة فى مجال التصنيع ، ونشوء الطبقة العاملة ، والنقابات العمالية) ، والاصطدام بأوربا (وخاصة فى مجال البعثات التعليمية ، ومقاومة الاحتلال العسكرى والسياسى) • وذلك لايتعارض مع مايرصده المؤرخون من هبات شعبية فى التاريخ العربى ، اذا ما تحلينا بالنظر الموضوعى اليها ، باعتبارها هبات عفوية متناثرة ــ زمانيا ومكانيا ــ بلا أهــداف واضــحة ، غير الاحتجاج العفوى على مظالم فردية للولاة والجباة لتنتهــى بالقمــع السلطوى الوحشى ، أو تغيير شخص الوالى أو الجابى •

هكذا ، يتبدى موقع التراث من الواقع الراهن ، فى استمراريته ، وانقطاعه ، فى تفاعله الجدلى الخارجى والداخلى ، فى فعاليته كموجه للسلوك الاجتماعى ، ضمن موجهات أخرى ، من بينها الضرورات المادية للحياة ، والأفكار الجديدة التى تنهال من جرائد الصباح وفقرات المساء التليفزيونية ، والخبرات المستحدثة لدى الاحتكاك بالعوالم الأخرى ، فى السفر والهجرة •

وهكذا ، يصبح « التراث جزءا من مكونات الواقع » ، لتصــبح « قضية التراث والتجديد » ــ بالتالى ــ احدى القضايا « الجوهرية للبلاد النامية » ، وليست « القضية الجوهرية » لها • فتصعيد الجزء الى مقام الكل ، والاستسلام لمنطق المبالغة والتهويل ، قد ينتج تصورا ذاتيا براقا ، انشائيا ، ولكنه ــ بالتحديد ــ لن ينتج تصورا علمياً ، ولا يفضــى ــ بالتالى ــ الى نتائج صحيحة فاعلة ، أيجابيا • بذلك ، يصبح القول بأن « تجديد التراث هو •• قضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذرى قادم » ، يصبح نوعا من التهويل الفكرى ، الــذى يطمس المعالم الحقيقية للتراث ، وعلاقاته المختلفة والمتداخلة ، وسبل التعامل معه ، ومدى فعاليته الواقعية • وهو تهويل قائم على نهج كامل من الأفكار المثالية ، والرؤى غير المضبوطة ، وخلط الأمنيات الذاتية الطيبة بالشعارات البلاغية الطنانة • وذلك ما يتناقض مع خطــورة القضــية موضــع البحث ، والتأثير المطلق لحلها ــ لدى المؤلف ــ باعتباره « قضاء على معوقات التطور والتنمية •• الخ » •

ثالثا : تجديد التراث

١ ــ معنى التجديد

التجديد ــ وفقا للمؤلف ــ هو « اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر » (ص ٩) . وهو « اعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته » من خلاله (ص ٣٤) . ذلك هو المعنى العام . أما المعنى المحدد ، فيتعلق بالعلوم الدينية العقلية ، بما هى « موضوعات التجديد ، واعادة بنائها هو التجديد » (ص ١٧١) . « واعادة بناء العلوم الدينية العقلية بارجاعها الى أصولها الأولى التى نشأت منها. (الوحى) هى فى الحقيقة محاولة للتعرف على الوحى ذاته وكيف أنه تحول فى التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالا للمحاولات الحالية لتحويل الوحى الى علم محكم . فاذا كانت مهمة الباحث الحالية هى تأسيس الفكر الدينى أو الوحى نفسه باعتباره علما محكما فان اتجاهه أمام حضارته التى يدرسها يكون محددا على أسس البحث عن صور سابقة لهذا العلم ، وهذا ما يجده فى العلوم الدينية التقليدية .. مهمته فى الحضارة اعادة بناء هذه العلوم بما يسمح بفهمها فى أوضاعها التقليدية ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة فى الأوضاع الراهنة وفى اللحظة الحالية من تاريخ الحضارة . فاذا استطاع وصف هذه العلوم وبيان كيفية نشأتها ابتداء من الوحى وتكوينها على أسس نظرية ثابتة فانه يمكن الاستعانة بذلك فى تكوين الوحى باعتباره علما محكما » (ص ١٧٣) . « ويكون الوحى بالتالى هو العلم الانسانى الشامل » (ص ١٩١) .

« وفى اعادة بناء العلوم يمكن أن يوضع كل شىء موضع التساؤل من جديد ، ولكن تظل نقطة البداية هى الوحى الموجود بالفعل فى كتاب ، فالوحى هو الموضوع الأساسى لجميع العلوم » (ص ١٧٤) . « والوحى ذاته ليس موضع تساؤل » (ص ١٧٤) ، « فتجديد التراث لايبحث عن النشأة بل عن التطور ، والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث فى التاريخ وليس عن مصدر الحديث فى النبوة وصـدقها » (ص ٢٢) ، ذلك « أن القائم بالتجديد لاينتسب الى مذهب فكرى معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعى الأفكار كلها فى وقت واحد دون ما تحيز أو ميل أو هوى » (ص ١٤٧) .

ينطوى المعنى **الأول** ــ العام ــ للتجديد على شبكة من التضاربات والمخاطر ، بالرغم من الصياغة المألوفة الى حد التقليدية . فالسـؤال

الأول الذى يطرحه هذا المعنى : من الذى ـ تحديدا ـ يحدد « حاجات العصر » ؟ أى قوة اجتماعية أو سياسية أو فكرية ؟ الحق أنه ليس ثمة مفهوم محدد موحد لـ « حاجات العصر » ، بل تتعدد المفاهيم ، بتعدد تلك القوى ومصالحها ومطامحها وتكوينها وتوجهاتها الفكرية · ولكن ـ من ناحية أخرى ـ فمن المحقق أن تلك المفاهيم المتعددة لاتمتلك قوة وسيادة متساوية ، فى المرحلة التاريخية الواحدة ، بل يمتلك أحدها ـ فحسب ـ تلك السيادة المرتبطة ، فى الحدود العامة ، بالقوة الاجتماعية السائدة ، اجتماعيا · وليس شرطا ـ هنا ـ أن تكون تلك السيادة متسقة مع الحركة المتقدمة للتاريخ ، بما يعنى أن ثمة مفاهيم لـ « حاجات العصر » قد تسود ـ فى هذه المرحلة أو تلك ـ ضد حركة التاريخ والعصر · هكذا ـ على سبيل المثال ـ حدد « السادات » « حاجات العصر » بـ « الانفتاح » و « العلاقة الخاصة مع الولايات المتحدة الأمريكية » و « معاهدة السلام مع اسرائيل » ، وأصبحت هى « الحاجات السائدة » ، دون انتظار لاجماع أو اتفاق لن يأتى · ويظل السؤال مطروحا : من الذى يحدد « حاجات العصر » ؟

وأهمية الاجابة تكمن فى أنها هى أساس « اعادة تفسير التراث » ، أى أساس « التجديد » · وبالمعنى التاريخى ، فلن تخرج الاجابة كثيرا عما سبق · أما بالمعنى الحقوقى ، فاعادة تفسير التراث حق لكل التيارات والاتجاهات الفكرية ، وفقا لتحديدها لمفهوم « حاجات العصر » ، وهو ما تمارسه فعلا دون حاجة لاستئذان من أحد · ولايصح ـ هنا ـ قصر هذا الحق على تيار معين ، دون غيره ، بما الجميع يمتلك مفهومه المحدد لـ « حاجات العصر » · وبذلك ، لايصبح ثمة « اعادة تفسير » واحدة للتراث ، بل تتعدد بتعدد التيارات والقوى ·

ولكن ذلك كله يشير ـ فى نفس الوقت ـ الى امكانية اعتساف التراث ، كامكانية واقعية واردة ، ليلبى « احتياجات العصر » لهذا التيار أو ذاك ، وهو ماتحول ـ من تكراره الدائم ـ الى بديهية وأمر واقع تاريخى على مدى العصور التاريخية التالية للاسلام ، وخاصة من قبل السلطات المتعاقبة ، فتحول الى أداة من أدوات الحكم · وفى ذلك ، لم تخرج السلطات عن « اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر » ، كما تفهم « التراث » و « حاجات العصر » ، ولكن دون أن تدعى « تجديد التراث » ·

واسباغ صفة « التجديد » على هذه العملية ، لما يمنحها مشروعية فكرية نظرية ، اضافة الى مشروعيتها « السلطوية » ٠

أما المعنى الثاني ــ الخاص ــ للتجديد ، فينطوى على شبكة أكثر تعقيداً من التضاربات الداخلية :

(أ) فالتجديد ــ كعملية ــ ينصرف الى « اعادة بناء العلوم التقليدية بارجاعها الى أصولها الأولى (الوحى) » ، وهو مايعنى ضمنيا ــ اختزال مفهوم « التراث » الى هذه «العلوم» ٠ ولكنه يعنى ــ أساسا ــ اعادة بناء ماهو مبنى فعلا ، وأدى دوره التاريخى فى سياقه الخاص ٠ أى أن المهمة المطلوبة ــ وفقا لذلك ــ وهى «اعادة البناء » ، مهمة خارج السياق العضوى للتراث ، تشير الى امكانية اعتسافه قسرا ، والتى تتواصل مع المعنى العام السابق ، وخاصة فى ضوء الاعتساف الواقع بفرض « الوحى » أصلا لهذه العلوم ٠

وكشف غائية هذه العملية يزيد الأمر ايضاحا ٠ فهى « فى الحقيقة محاولة للتعرف على الوحى ذاته وكيف أنه تحول فى التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالا للمحاولات الحالية لتحويل الوحى الى علم محكم » ٠ فالغائية ــ فى هذه الحالة ــ هى « المحاكاة » المضبوطة لـ« المثال » ٠ فما حدث ــ فى الماضى ــ يتعين احتذاؤه ، بما التاريخ ــ فى أزهى حالاته ــ تكرار للماضى ، وفى حالته العادية : تدهور عن هذا الماضى الذهبى ٠ لذا ، يظل هذا الماضى « المثال » نقطة الجذب الأولى ، والاكتمال المطلق ، الذى يتوجب السعى الى محاكاته ، أو اعادة انتاجه ٠ وكلما دقت المحاكاة ، كلما قاربنا استرجاع الأصل بكماله ٠ وكلما ابتعدنا عن المثال ، كلما سقطنا فى هوة العارض والنسبى ، أى فى الضياع ٠ فاذا كانت « العلوم » ترجع بأصولها الى «الوحى» ، فان أية عملية راهنة تفرض ــ تبعا لذلك ــ الرجوع الى العملية/الأصل ٠ فالعلم السابق هو معيار العلم الراهن ٠ انه « البحث عن صور سابقة لهذا العلم » ، باعتباره منهاج العلم القادم ٠ هكذا ، يختزل التاريخ والعلوم والانسان فى نقطة مضت ولن تعود ، ملقية على الكاهل الانسانى عبء محاولة تكرارها ، أو مقاربتها ٠

ولا يتعلق الأمر ـ هنا ـ بمقولة الانطلاق مما هو قائم وتطوير أفضل معطياته ، بالرغم من ورود كلمة «تطوير» فى الاقتباس المطول السابق ، ولكنه يتعلق بالجذر الدينى التقليدى للرؤية ، والذى يرجـع الأصول كلها الى الوحى ، بما الوحى « نقطة بداية ذات يقين مطلق » ، « وليس موضع تساؤل » • فالوحى هو أصل العلوم العقلية • وارجاع هذه العلوم الى الوحى هو جوهر عملية تجديد التراث • وتحول الوحى الى علوم فى الماضى هو مثال المحاولات الحالية لتحويل الوحى الى علم • فهى دائرة مغلقة تتمحور حول الوحى ، تبدأ منه وتنتهى فيه •

(ب) ولكن هذه الدائرة المغلقة على الوحى لاتنطوى ـ فحسب ـ على المعرفى،بل ـ أيضاـ على المحرم•فكل شىء يمكن أن يوضع موضع التساؤل، الا الوحى ذاته ، برغم أن « الوحى هو الموضوع الأساسى لجميع العلوم » (ص ١٧٤) ، وأصلها الأولى ، وبرغم أن الهدف النهائى لعملية «التجديد» المقترحة هو تحويل الوحى الى « علم كلى شامل » • فكيف يمكن أن يتم ذلك ؟ يجيب « حسن حنفى » بأن « التجديد » لايبحث فى النشأة ، بل فى التطور • ونعود ـ من جديد ـ الى أحد المحاور الرئيسية لرؤية العالم فى الفكر الدينى : نشأة منقطعة عن السياق التاريخى ، وتطور يمكن أن يكون منقطعا عن النشأة ، أو مستقلا عنها ، بحيث لايستدعى البحث فى التطور بحثا ضروريا فى أصل التطور ، عم تطور ، ومحاولة لاعادة بناء الوحى كـ « علم محكم شامل » دون التساؤل عنه أو فيه ، بل تحويل هذا التساؤل الى دائرة المحرمات ، واختلاق شـكل بحثى لنفى تهديد البحث العلمى للمحرم ، وبالتالى ، لخلق امكانية ـ نظرية ، على الأقل ـ لنشـوء وفـرض محرمات اضـافية ، سيـاسية واجتمـاعية ، أو لتبرير وتدعيم ماهو قائم منها ، وهو مايتناقض مع «شعارات» المؤلف فى كتابه ، ومايتناقض ـ أساسا ـ مع قواعد أى بحث علمى •• وذلك هو الأهم •

فاذا ماكان الوحى هو « الموضوع الأساسى لجميع العلوم » ، لأصبح السؤال الأساسى موجها عن ذلك «الوحى» ـ لا العلوم ـ واختبار صحة هذه المقولة أولا ، بما يضع « الوحى » موضع التساؤل : نشأته ، وماهيته ، ووضعه فى السياق التاريخى ، وتفاعلاته المختلفة ••• الخ ، بما هو الموضوع الأساسى • فالأساسى هو الأساسى ، بما لايمكن معه العبور عليه ، أو تجاوزه ، الى الفرعى • فدراسة الأصل والأساسى ـ أى بوضعه موضع التساؤل والاختبار الشامل ـ ستصـبح شـرط معرفة الفـرع •

واذا ماكانت المهمة هى «تأسيس الفكر الدينى أو الوحى نفسه باعتباره علما محكما » ، لأصبح السؤال الأول ـ أيضا ـ موجها عن ذلك « الوحى » الذى يراد تأسيسه كـ « علم محكم » . فلا تأسيس لشىء دون بحثه فى كافة ملابساته ، والا لكان البناء بلا أساس حقيقى . وهو مايعنى ـ هنا ـ ضرورة بحث «الوحى» ، واخضاعه للتساؤل والاختبار المحكم ـ كخطوة أولى ، لايمكن التغاضى عنها ـ من أجل تأسيسه كـ « علم محكم » .

ولايرفع القضية تشبيه أعرج يضع مهمة «المجدد» على نفس مستوى مهمة « عالم الحديث » ، والاختلاف بين . فعالم الحديث ينطلق ـ بدئيا ـ من قناعات قبلية مطلقة ، ليست موضع بحث أو تساؤل ، والا لانتفى دوره كعالم للحديث . لذا ، فهو لايبحث فى النبوة وصدقها ، لأن مهمته الأولى والأخيرة ـ كعالم حديث مؤمن قبليا وغيبيا بالنبوة وصدقها ـ لاتمتد الى مايهدم أساسها . فالمرتكز الذى تقوم عليه مهمته هو الايمان بصدق النبوة ، والا لانتفت المهمة ذاتها . كما أن هذه المهمة لاتتصل بـ « اعادة بناء » الحديث ذاته ، بل بتحقيقه ، أى تحقيق خط انتقاله من النبى الى عالم الحديث .

أما مهمة « المجدد » ـ كما حددها « حسن حنفى » ـ فهى مهمة « تأسيسية » ، فى أحد جوانبها ، وخاصة اذا ماكانت القضية ـ حقا ـ هى «قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية ، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع » (ص ٥١) . فـ «اعادة بناء العلوم .. ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة» ليست مهمة وصفية ، تتحقق من خلال اختبار التسلسل الظاهرى عن الأصل الذى يفترض أنها نشأت منه .

ذلك مايعنى ـ ضمن مايعنى ـ ضرورة البدء بكسر منطق «التحريم» كأحد « المعوقات الفكرية للتنمية » والبحث العلمى ، وخاصة فى ضوء مايراه المؤلف من أنه «مالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه .. فان الواقع لن يتغير»(ص ٥٥) . ونذكر بأنه الكاتب أن «لاسلطان الا للعقل ، ولاسلطة الا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه ، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول ، سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية » (ص ٥٥) .

٢ ـ ماهية التجديد

في تحديده لمهمة المجددين ، يرصدها « حسن حنفي » في « وصف الوحي باعتباره علما كليا يشمل كل هذه العلوم ، وارجاع هذه العلوم الانسانية الى مصدرها في الوحي » (ص ١٩١) · « واعادة بناء العلوم تتجاوز مجرد اصدار أحكام خاصة أو عامة على مشكلة أو على موضوع أو على علم من العلوم · فبدل اصدار الأحكام يقوم الوصف بمهمة تفسير نشأة هذه العلوم وتطورها واكتمالها في بناء نظرى محكم ·· ويمكن أن يقال أن كل حكم هو نقص في الوصف » (ص ١٧٢) · « مهمة الباحث اذن تحويل الموضوع من أساسه المادى كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة الى أساسه الفكرى الشعورى من أجل تحديد تصورات العالم · مهمته وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور » (ص ٩٢) · وعلى ذلك ، فان القائم بالتجديد هو عالم أمين لايبغى حذلقة ولا يدعى علما بل انه ذو شعور صادق يحلل تجاربه المعاصرة ·· ويعبر عنها باللغة المتداولة » (ص ١٤٦) · فهو «لاينتسب الى مذهب فكرى معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعى الأفكار كلها في وقت واحد دون ما تحيز أو ميل أو هوى» (ص ١٤٧) ·

هكذا ، يتبدى جوهر التجديد وصفيا · فاعادة بناء العلوم تتحقق بالوصف : وصف كيفية نشأة هذه العلوم وتطورها انطلاقا من «الوحى» · وهو ذلك «الوصف» الذى يقف في مقابل «الحكم» ، كمستوى مغاير له ، مستقل عنه ، دون تماس معه · فكل«حكم هو نقص في الوصف» · ولكن ، كيف يمكن التمييز والفصل ـ حقا ـ بين «الوصف» و «الحكم» ، في آلاف العبارات التى تملأ «التراث والتجديد» ، من قبيل أن «الوحى هو الموضوع الأساسى لجميع العلوم ، بل ان الحضارة الاسلامية كلها ان هى الا محاولة لعرض فكرى منهجى لهذا الوحى» ، على سبيل المثال ؟ أين ينتهى «الوصف» ليبدأ «الحكم» ؟

ومع ذلك ، فلعل أهم سمة من سمات هذا «الوصف» ، المنوط به «اعادة بناء العلوم» ، تكمن في «تحويل الموضوع من أساسه المادى ·· الى أساسه الفكرى الشعورى ·· ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور» ، ليتسم الوصـــــف بالاعتســــاف ؛ أى بفقدانه لقواعد النظر العلمى : فـ «تحويل الموضوع» يفترض وجود أساسين له : مادى وفكرى · ولكن «الوصف ـ الذى يتم بعملية «التحويل» ـ يتحقق من خلال اهدار الأساس

المادى للموضوع ، والاكتفاء بالأساس الفكرى • بذلك ، يكتفى هذا الوصف بأحد الأساسين ، أى بالاجتزاء الوصفى ، حيث لم يصف الموضوع فى كليته ، بأساساته كلها •

والحق أن مثل هذا الاعتساف الوصفى ـ « تحويل الموضوع من أساسه المادى الى أساسه الفكرى » ـ لن يفيد فى تحديد «تصورات العالم» • فهذه التصورات تنشأ داخل العالم ، فى العلاقة مع العالم ، كنتيجة لها • وبالتالى ، فان نفى العالم من الموضوع سيعنى نفيا موضوعيا للتصورات ، أى نفيا للموضوع ذاته • ولن يبقى سوى تصورات ذاتية عن « تصورات العالم » هذه ، طالما أن التصورات لاتمتلك وجودا مستقلا عن العالم ، عن «الأساس المادى» الذى قرر المؤلف استبعاده ، بجرة قلم مزاجية •

هكذا ، لايقبل «الأساس المادى» الشطب ، أو الاســتبعاد ، والا لأصبحت «تصورات العالم » بلا أساس حقيقى •

وبالمثل ، فان «وضع الأحداث التاريخية خارج دائرة الاهتمام » ، لن يمكن من «رؤية ماهية الفكر ونشأته» • فماهية الفكر ليست فكرية ، بل اجتماعية • كما أنه لاينشأ ذاتيا ، من الفكر ، حتى يمكن اغلاق دائرة الاهتمام عليه ، وبحثه فى ذاته ، بل ينشأ فى خضم علاقات اجتماعية تاريخية ، كتصنيف لها ، وتعبير عنها • ولايتعلق الأمر ـ هنا ـ بالمزاج الشخصى للباحث ـ الذى يحول الموضوع من أساس الى أساس ، ويضع خارج دائرة الاهتمام مايشاء ـ بقدر مايتعلق بخصوصية قوانين الظاهرة محل الدراسة ، الظاهرة الفكرية ، التى تفرض معالجة خاصة ، تتقصى جذورها الاجتماعية ، واستقلالها النسبى ـ فى آن ـ عن الواقع الاجتماعى التاريخى الذى نشأت منه •

ويتسق الفهم المثالى السابق لعملية التجديد مع مايضعه المؤلــف من شروط مستحيلة لـ «المجدد» ، بما هى شروط منافيـــة ـ جذريا ـ لانسانية الانسان ، واجتماعيته ، أى منافية لماهية الانسان ، فضلا عن أن امكانية التحقق من توفرها عينياً ـ لدى هذا الانسان أو ذاك ـ مستحيلة بدورها • فالقائم بالتجديد «لاينتسب الى مذهب فكرى معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعى الأفكار كلها فى وقت واحد دون ما تحيز أو ميل أو هوى» • بذلك ، يتوجب أن يكون المجدد متجردا من كل

مايربطه بانسانيته الاجتماعية ، بوجود المعانى · فكيف وأين وهل يمكن أن يوجد شخص ما لاينتسب الى مذهب فكرى معين ، ولا عقيدة فلسفية خاصة ، سوى الأطفال وبعض مرضى العقل والأعصاب ؟ حقا ، قد يوجد مثل هذا الشخص فى الخيال البلاغى ، ولكنه ـ فى هذه الحالة الفريدة ـ سيكون عاجزا عن أى فعل واقعى ، على الأرض التى يدب عليها المنتسبون الى المذاهب الفكرية المعينة والعقائد الفلسفية الخاصة ، أى سيكون عاجزا ـ فى مجالنا هذا ـ عن تجديد التراث · وبالتالى ، تصبح المهمة ـ تجديد التراث ـ مستحيلة ، باستحالة وجود من يقوم بها ، وفقا للشروط السابقة ، ودون ما تحيز أو ميل أو هوى ·

ولنا ـ بعد ذلك ـ أن نطرح افتراضا : ما الذى سيكون عليه تجديد التراث ـ هذا ـ اذا ما قام به شخص بلا موقف فكرى أو مذهب فلسفى أو أية ميول أو انحيازات (على افتراض وجود مثل هذا الشخص الوهمى)؟ ما الذى ستكون عليه صورة التراث ، بعد تجديده على يدى مثل هذا الشخص ؟ .

والتناقض البين أن «تجديد التراث» يفترض ـ مبدئيا ـ الانطلاق من موقف فكرى مسبق بضرورته ـ على الأقل ـ وماهيته ، وحدوده ، هو و « التراث » ، فيما تنطوى عملية التجديد ـ ذاتها ـ على موقف فكرى يجدد ـ على الأقل ، أيضا ـ كيفيات هذا التجديد ، وحدوده ، والخطوات الاجرائية ·· الخ ·

ولكن ، ألا يتناقض الفهم الخيالى السابق لشروط «المجدد» ـ والتى لاتتوفر حتى لدى الأنبياء ـ مع مايقرره المؤلف من أن «المهمة (مهمة التجديد) سياسة ·· تقع على عاتق الحزب التقدمى الوطنى ·· (بما) هو عمل جماعى يقوم به من يتحمل تبعة تغيير الواقع » (ص ٢٦) ؟ ألا تتناقض شروط القائم بالمهمة مع الطبيعة « السياسية » للمهمة ؟

٣ ـ فى طرق التجديد

(أ) التجديد اللغوى

« التجديد اللغوى ليس تغييرا لمضمون الفكر ، بل تجديد لصورته وهى اللغـة » (ص ١٢٥) ، أى أن « اللغة لاتمس مضـمون الفكر »

(ص ١٢٦) . فـ « اللفظ ليس الا حاملا للمعنى وموصلا له ، ولكن المعنى مستقل عن اللفظ»(ص ١٢٥) . بذلك،تصبح «المعانى هى معانى التراث واللغة لغة التجديد » (ص ١٢٥) . « ان اللغة الجديدة من شأنها السماح لهذه المعانى بالتعبير . وتكشف عن أشياء كانت خافية فى بطن اللغة التقليدية » (ص ١٢٥) .

هكذا ينحصر « تجديد التراث » فى اللغة ، بل فى الألفاظ ، بل فى ذلك الجانب من الألفاظ الذى لايمس المعنى . أما المعنى ذاته ، والمضمون الفكرى للتراث ، فيجب ألا يمسهما أحد . فهما أبديان ، وظلهما منشور على كل العصور كالقدر . فهذا التراث ـ بحكم صـــدوره عن الكتاب والسنة ـ صالح ابدا لجميع عصور التاريخ العربى ، التى لم تستطع أن تستنفد طاقاته الكامنة فى « بطن اللغة التقليدية » . ويتحول التجديد ـ وفقا لهذا المنطق ـ الى « بعث » للعلوم الدينية ، بقضها وقضيضها ، دون أدنى تغيير سوى تلك التغييرات الشكلية التى تفرضها ضـــرورة التوصيل و « البعث » . وهى ضرورة تنبع ـ أساسا ـ لا من احتياجات وشروط الواقع العربى الراهن وآفاقه ، ولكن من احتواء تلك العلوم ذاتها على مقاييس صدقها النظرى . « فالصدق النظرى موجود فى أنماط فكرية ثابتة » ، أما تحقيق هذا الصدق « فهو المتغير من عصر الى عصر » (ص ٥٩) . وتصبح المهمة هى تحقيق هذا الصدق النظرى الكامن فى هذه الأنماط الفكرية السابقة ـ على نحو قبلى ومطلق ـ من خلال شعور محايد ، لايعرف التحيز والميل والهوى .

والحق ـ كما يقرر « حسن حنفى » نفسه ، فى موضع آخر ـ أن مثل « هذه المقابلات كلها تنتج عن وضع صورى للمسائل . وهو الوضع الذى يفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة ، الصورى والمادى ، نتيجة فقدان التوازن فى شعور الباحث » (ص ٥٧) ، وعجزه عن استبصار السياق الكلى الذى ينتظم الظاهرة .

فالفصـــل بين اللفظ والمعنى ، والانطلاق من استقلالية واطلاقية المعنى ، هما عودة الى مرحلة الثنائيات المتقابلة التى تكثفها ثنائية الروح والجسد الشهيرة(٢٧) ، والتى تم تجاوزها معرفيا فى التطور الفكرى التالى . كما يشـــيان ـ فى نفس الوقت ـ بعدم الوعى بطبيعة اللغة وقوانينها ونشأتها . فالرموز الصـــوتية (أو المكتوبة ـ أى الحروف) لامعنى لها بحد ذاتها . والعلاقة بين الرموز والمعانى ، على الرغم من أنها

عشوائية ، الا أنها اصطلاحية اتفاقية ثابتة بالنسبة للغة الواحدة والمجتمع الواحد(٢٨) ، في المرحلة التاريخية الواحدة • ذلك يعنى أن اللفظ لايعبر عن أى معنى يخرج عن حدوده الاصطلاحية الى حدود ألفاظ أخرى ، حتى لو كانت مترادفة معه • ذلك أنه لاتوجد فى أية لغة مترادفات كاملة • هنالك كلمات متشابهة جدا أو متقاربة فى المعنى ، ولكنها لاتحمل جميع العناصر الأولية للمعنى التى تحملها كلمة أخرى(٢٩) • ذلك أن الضرورة ـ ضرورة التعبير عن معنى معين ـ هى الحافز على نشأة الكلمة • وحالما يتحقق هذا التعبير فى كلمته الملائمة ، تنتفى ضرورة انشاء كلمة جديدة •

ومن ثم ، فكل لفظ يرتبط بمعنى معين لاينفصل عنه • ولاتستقل أبعاد الكلمة (المعنى ، والجرس الصوتى ، والشكل المكتوب) عن الكلمة نفسها • وعلى ذلك ، فلا يمكن الحاق التغيير باللفظ دون أن يمتد الى المعنى ، بشكل أو آخر ، اذ ان الألفاظ الجديدة تنطوى على معانيها الخاصة (الجديدة) التى تنتمى الى سياق تاريخى مغاير ، بما يعنى من استحالة « تفريغها » من معانيها المعاصرة ، واعادة « ملئها » بالمعانى القديمة •

ومن ناحية ثانية ، فاللغة ـ فى نشأتها وقوانينها ـ لاتخضع للارادة الفردية ، أى ليست قابلة للتشكيل وفقا للعمدية الذاتية ، فهى رهن باحتياجات وتطور المجتمع ، الذى ينعكس تطوره المادى فى تطور أبنيته الثقافية ، ومن بينها اللغة ، ورهن ـ خاصة ـ بالتطور المعرفى لذلك المجتمع • هكذا ـ على سبيل المثال ـ تطورت اللغة العربية ، تطورها الكبير ، تلقائيا ، فى القرون الأولى لبناء الدولة العربية الاسلامية ، لتلبى احتياجات المجتمع الجديد فى تكوين أنساقه الثقافية الجديدة ، فلسفة ورياضيات وطبيعيات والهيات ، على نحو لم تعرفه العربية «الجاهلية» • فاللغة العربية «تتجدد» ، دون أن يجددها أحد بعينه • ولعل فشل الدعوات الفردية المتناثرة ـ فى التاريخ العربى الحديث ـ للتدخل فى اللغة (كالدعوة الى الكتابة بالحروف اللاتينية ، أو العامية) هو أحد البراهين الدامغة فى هذا السياق •

لقد ارتبطت هذه اللغة ارتباطا حميما بالفكر العربى ، بما ينفى كل امكانية للفصل بينهما • فالعلاقة بين اللغة والفكر علاقة ارتباط عضوى موضوعى ، واعتماد متبادل ، ترتكز على اعتبارين أساسيين :

الأول : جذرية الارتباط ، باعتبار اللغـة أداة الفكر ، وصياغته ، وتحقيقه الأولى ، الى حد يمكن معه القول أن لا لغة بلا فكر ، ولا فكر بلا لغة • وهي علاقة جدلية تشترط طرفيها في العلاقة مع أوضاع الوجود الاجتماعي التاريخي • فاللغة ــ بذلك ــ « تمس مضمون الفكر » ، بـل تحدده ، بما هي ليست وعاء حياديا أجوف ، يستجيب لمن يريد أن يملأه بالفكر الذي يريد ، وقتما يريد •

الثاني : أن اللغة تختزن سـياقا تاريخيا واجتماعيا ، أكثر تكثيفا ــ ربما ــ من أية أداة فنية أخرى،بما لايتيح ــ موضوعيا ــ القفز عليه ، الى الوراء ، وفرض سياق تجاوزه التطور التاريخي • فالأساس المادي التاريخي ــ كمحدد لدور وتطور اللغة والفكر ــ سيظل ، رغم #الرغبات والأمزجة الفردية ، العامل الحاسم في وحدة اللغة والفكر وصيرورتهما المشتركة •

أن « التجديد » ــ على ذلك النحو المقترح ــ حتى في حال كونـه ممكنا ، لن يعدو أن يكون شكلا ما من أشكال « البعث » ، طالما ظـل « مضمون الفكر » و « معاني التراث » على نفس الوضع القديم • فالتقدم ــ هنا ــ مرهون بالنكوص قرونا طويلة • والأفق المستقبلي يلوح في الوراء الماضي ، في نقطة ثابتة لاتستنفد ، ولحظة باهرة استثنائية لاتتكرر الا بذاتها ، وبالعودة الدائمة اليها •

(ب) تجديد مادة العلوم

وكما يفصل « حسن حنفي » بين اللفظ والمعنى ، وبين اللغة والفكر ، فانه ــ أيضا ــ يفصل « بين العلم ومادته • فالعلم بناء عقلي قد يعرض في مادة معينة أو غيرهـا ، في حين أن المـادة تعطيها البيئة الثقافية المحددة في الزمان والمكان • فالبناء لايتغير ولكن المادة تتغير • فتجديد الفقه القديم يحدث باعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات» (ص ١٥٨) •

وهكذا يمتد نفس المنطق السـابق : فالفصـل السابق بين اللفظ والمعنى ينتقل ــ بدقة ــ الى الفصل بين « البناء » و « المادة » • وتغيير اللفظ واطلاق المعنى ــ فيما سبق ــ يقابله ، هنا ، تغيير المادة واطلاق البناء • انها نفس لعبة الثنائيات الصورية •

وحتى فى هذه الحدود ، فان هذا المنطق ينطوى على اداة هدمه الداخلية • فاذا كانت مادة العلوم « تعطيها البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان » ، فان التجديد المقترح يفترض – بذلك – تغيير المادة ، لاتبادل موقع الأولوية بين المعاملات والعبادات • فكلا الجانبين يشكل المادة المراد تغييرها بكليتها ، بحكم انتمائها – ككل – الى بيئة ثقافية مغايرة • ومن ثم ، يصبح فرض «المعاملات» الواردة فى «الفقه القديم» على واقعنا العربى الراهن اعتسافا مخلا ، يهدر العلاقة بين المادة وبيئتها الثقافية ، المنصوص عليها فيما سبق • وبذلك ، يتحول «التجديد» المقترح – هنا – الى مجرد اعادة ترتيب مواقع الجزئيات المختلفة من المادة المنتسبة الى الماضى ، دون تغيير المادة نفسها •

وخارج هذه الحدود ، يمكننا التســاؤل : كيف يمكن لـ «البيئة الثقافية » التاريخية أن تعطى « مادة العلم » بلا بناء ؟ على أى نحو تكون مثل هذه المادة ؟ وما الذى منــح البناء – المجهول المنشــأ – اطلاقية ميتافيزيقية ، فيما منعها عن المادة ؟ وما هو مصدر هذا البناء المطلق ، الذى أخرجه – مرة واحدة ، والى الأبد – كاملا ونهائيا ؟

تشير هذه التساؤلات الى صورية الفصل السابق ، ومثالية الرؤية • فحقيقة الأمر ، أن لا مادة بلا بناء ، ولا بناء بلا مادة • والتمييز بينهما هو – فى نهاية الأمر – تمييز اجرائى ، لايؤدى الى الانفصال • فعندما نشأت تلك «العلوم الدينية » ، فقد نشأت ممتلكة لبنائها الخاص الملتحم بمادتها الخاصة • لم يكن بناء هذه «العلوم» سابقا على نشأتها ، بناء خاويا يحلق فى المطلق ، وينتظر ما يملأه • بل هى عملية واحدة ، بلا خطوات متتالية ، حيث العلاقة بين البناء والمادة علاقة اعتماد متبادل جدلى ، فى النشأة والصيرورة ، والا لكان للبناء الواحد – بما هو «بناء عقلى قد يعرض فى مادة معينة أو غيرها » – أن يفرض واحديته على شتى مواد «العلوم» الدينية وغير الدينية ، ليصبح لدينا – فى النهاية – بناء وحيد ، قادر على احتواء جميع المواد داخله ، دون اعتبار لطبيعة المادة النوعية • فالتعدد الحادث للأبنية بتعدد موادها شارة على الارتباط الضرورى بين المادة المعينة وبنائها الخاص ، وعلى أن البناء لا «يعرض فى مادة معينة أو غيرها » ، بل «يعرض فى مادة معينة» ، لا فى غيرها •

ومن ناحية أخرى ، واتصالا بما سبق ، فالقول بـــ « أن المادة تعطيها البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكـــان » يعنـــى تاريخية المـــادة ،

ولا تاريخية البناء ، يعنى أن البناء لا «تعطيه البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان » • فما مصدره ؟ الاحتمال الأول ـ وفقا لمنطق « حسن حنفى » ـ أن يكون صادرا عن « البيئة الثقافية «غير» المحددة فى الزمان والمكان » • وهو احتمال بلا منطق ، حيث لابيئة ثقافية لاتاريخية ، لامحددة فى الزمان والمكان • فكل بيئة ثقافية تاريخية ، محددة فى الزمان والمكان • والاحتمال الثانى أن يكون مصدره ميتافيزيقيا • وهو احتمال ـ بدوره ـ يفتقر الى المنطق ، حيث لايتوافق الميتافيزيقى مع التاريخى ، ليشكلا كلا واحدا ما ، « علما » ما ، ذا طبيعة ملتبسة ، غير موحدة الهوية • وليس من سبب خاص ـ ضمن هذا المنطق ـ يبرر مثل هذا التناقض الحدى فى طبيعتهما ، أو يفسر لماذا اقتصرت الميتافيزيقية على البناء ، ولم تمتد الى المادة •

ونعود ـ مرة أخرى ـ الى أن هذه الحالة المتكررة من التضاربات « تنتج عن وضع صورى للمسائل • وهو الوضع الذى يفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة ، الصورى والمادى ، نتيجة لفقدان التوازن فى شعور الباحث » • فاذا ماتخطينا هذا الوضع الصورى ، لرأينا أن « العلم » ـ بناء ومادة ـ نتاج البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان ، حيث لاتنتج «البيئة الثقافية » مادة بلا بناء ، وحيث لاتسقط من سماء الميتافيزيقا أبنية فارغة ، أو حتى ممتلئة • وتلك قضية مغايرة لقضية الاستمرارية التاريخية لظواهر وأشكال ثقافية معينة ، والتى ستتم معالجتها فى فصول تالية •

واذا كان لنا أن نأخذ باقتراح «حسن حنفى» بعدم « الفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة » ، حتى يتحقق « التوازن فى شعور الباحث » ، وهو اقتراح خصب ، فستنتفى الفجوة القائمة بين بناء العلم ومادته ، أى سيستعيد العلم وضعه الصحيح كظاهرة واحدة ، غير منقسمة ، لتنتفى ـ من ثم ـ امكانية الأخذ باقتراحه : «تجديد مادة العلوم» ، حيث لاتوجد ـ فى حالتنا الأخيرة هذه ـ « مادة » ما منفصلة عن بنائها ، بل توجد « الظاهرة الواحدة » ـ «العلوم» ـ التى لافصل بين جانبيها • وبالتالى ، تصبح الدعوة ـ مجددا ـ الى الفصل،شارة على «فقدان التوازن فى شعور الباحث » •

(جـ) التحليل الشعورى

« يمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل مازالت مطوية فيه » (ص ١٥١) • « واهم هذه المستويات هو الشعور • والشعور مستوى اخص من الانسان ، واهم من العقل ، وأدق من القلب ، واكثر حيادا من الوعى » (ص ١٥٢) ، حيث «لاشىء فى العالم الخارجى يمكن ادراكه ومعرفته الا من خلال الشعور • والتصورات لاتفكر بل تعمل من خلال الشعور • والأشياء لاتعنى الا من خلال الشعور • فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة ووجود ، فهو الذات العارفة وهو الوجود الانسانى فى آن واحد • نحن مانشعر به ، والعالم هو مانشعر به ، وعلمنا هو نتيجة لشعورنا بالعالم ، ووجودنا ووجود العالم هو مانشعر به • فالبداية بالشعور بداية يقينية لاتسبقها بداية أخرى » (ص ١٥٦) •

ويحيلنا هذا الفهم ـ مباشرة ـ الى الكلام السابق عن الدور المطلق للقرآن فى نشأة التراث القديم والحضارة الاسلامية ، واعتبار الوحى « نقطة بداية لها يقين مطلق » •

ولكنه يحيلنا ـ فى نفس الوقت ـ الى النهج السائد المعتمد ، فى تقسيم الظاهرة الواحدة الى اجزاء مستقلة ، والحكم على أحدها بالاطلاق الأقصى ، وعلى الأخرين بالنسبية القصوى • اما الظاهرة ـ كظاهرة كلية واحدة ، عضوية ، متفاعلة الأجزاء والمستويات ـ فلا وجود لها •

هكذا ينقسم الانسان ـ أولا ـ الى شعور وعقل ووعى • ثم يصدر ـ ثانيا ـ حكم قيمة على الأجزاء الثلاثة الأخيرة بالقياس الى «الشعور» ، بما هو المعيار الأعلى ، لتكون النتيجة ـ ثالثا ـ اولوية «الشعور» على الأجزاء الاخرى • ثم يرفع هذا الجزء ـ رابعا ـ الى موقع شرط الوجود الفردى والعام • انه ـ حقا ـ جزء من أجزاء أربعة ، ولكنه الجزء الذى يساوى كل شىء • فقيمته لاتنسب اليه ، ليست جزئية ، ولكنها ـ بطريقة ما ـ مطلقة • وتبدو الأجـــزاء الثلاثة الأخرى ـ بالنسبة اليه ـ مجرد اضافة كمية ، من قبيل استكمال الشكل الخارجى • ومن ثم ، فلا يصح ـ هنا ـ طرح تساؤل من قبيل : اذا كان جزء واحد من اربعة أجــزاء انسانية يصبح شرطا للوجود الخاص والعام ، فما بالك بالأجزاء الأربعة

كلها ، مرة واحدة ؟ لايصح ، فهو الجزء الجوهرى ، المرادف للنقطة الذهبية التى بدأت التاريخ العربى ، فاصـــبحت تكثيفا له • فاذا كان الوحى « نقطة بداية لها يقين مطلق » ، فان « البداية بالشعور بداية يقينية لاتسبقها بداية أخرى » •

بذلك ، تنتفى لستقلالية الواقع الموضوعى ، ليس فقط عن الذات ، بل عن الشعور بالذات • تحديدا ، ليس ــ هنا ــ ثمة واقع موضوعى ، أصلا ، لا كموضوع للمعرفة ، ولا كوجود • ولكنه واقع يتحقق ــ معرفة ووجودا ــ فى الشعور ، ومن خلاله • انه ــ بذلك ــ واقع «شعورى» •

ولكن ، اذا كان الأمر كذلك حقا ، فكيف يمكننا التوفيق بينه وبين اعلان المؤلف أن « البداية العلمية للتغيير تعنى البدء بالواقع واعتباره هو المصدر الأول والأخير لكل فكر » (ص ١٢) ، واحتجاجه على « أننا نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها ، وعادمين وجودها ، وقاضين على قوانينها » (ص ١٣) ، وهو ما يكرره فى لهجة تحذيرية واضحة : « اننا نواجه المخاطر المضادة ، وهى عـــدم الاعتراف بالطبيعة على الاطلاق وانكار استقلالها » (ص ١٦) ؟ كيف يمكننـــا التوفيق بين التصـــور «المتطرف» للشعور وبين الاعلان التبشيرى : « لاسلطان الا للعقل ، ولاسلطة الا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه » (ص ٥٥) ؟

فيما نـــرى ، ليس ثمة توفيق بين الرؤيتين • فكل واحدة تنفى الأخرى ، بلا موارية • وكلتاهما شـــاهد على تكوين بنية رؤية التراث والعالم عند « حسن حنفى » •

وعلى أية حال ، فان القول بان «لاشىء فى العالم الخارجى يمكن ادراكه ومعرفته الا من خلال الشعور » ، ينطوى على الاقرار بوجود «عالم خارجى » ، موضوع للادراك « الشعورى » ، ذلك الادراك الموقوف على الشعور وحده • يشير ذلك الى وجود طرفين مستقلين لعلاقة الادراك ، لايتماهى ــ حتى الآن ــ احدهما فى الآخر ، كما لايصبح أحدهما شرط وجود الآخر ، حتى وان أصبح «الشعور» شرط ناتج العلاقة • فالشعور ــ حتى الآن ــ هو أداة الادراك والمعرفة الوحيدة والمطلقة بـ «العالم الخارجى» ، فحسب • ولكن هذه الأداة تتحول ــ بمجرد تراتب لغوى ــ الى كونهـــا الوجود الانسانى ووجود العالم كله • ولكن ليس كل استخدام لغـــوى

حاذق بقادر على حل القضايا الفكرية ، وخاصة اذا ماكانت تتعلق بالبديهيات النظرية • فهذه العملية «السحرية» السابقة ليست قرينة الا على البنية الفكرية التى انتجتها ، لا على مشروعيتها العلمية ، أو الواقعية • بمعنى آخر ، فهى لاتلغى ـ فى واقع الأمر ـ استقلال «العالم الخارجى » ، موضوعيا ، ولا وحدة القوى الانسانية وتضافر فعالياتها وشمولها (على نحو ماسبق معالجته فى هذا الفصل) • فشعورنا وتفكيرنا ـ مهما بدا انهما فوق المحسوسات ـ ان هما الا من نتاج مادة وعضو من أعضاء الجسم ، ذلك هو المخ • ليست المادة وليدة العقل (أو الشعور) ، بل العقل نفسه لايعدو كونه اعلى وأرقى ماانتجه المادة (٣٠) •

ولايتعلق الأمر ـ هنا ـ بالزيف المعرفى لهذا التصور « الشعورى »، فحسب،برغم خطورته الكبرى ، بل ـ ايضا ـ بالخطورة السياسية البالغة ، المترتبة على هذا التصور • فهو تصور قابل لاستخدامه كأداة قمع سلطوية ضد كل حركات تغيير الواقع «الخارجى » ، الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، طالما أن الشعور هو « الوجود الانسانى » • فوفقا لذلك ، يصبح مبررا قمع كل من تخطى حدود «الشعور» الى محاولة تغيير «العالم الخارجى » • بل ـ قبلا ـ هو مصادرة لأى تفكير فى هذه المحاولة ، بما هو نفى لوجود « عالم خارجى » مستقل عن «الشعور» • فالتغيير الوحيد الممكن ـ اذن ـ محصور فى «الشعور» ، « فهو موطن المعرفة والوجود معا » • أما « الواقع خارج الشعور » ، فهو «خواء » •

وفى جميع الأحوال ، فان تجديد التراث ـ من خلال كشف المستوى «الشعورى» ـ لن يعنى ، فى نهاية الأمر ، غير الكشف عن مستوى واحد من مستويات عدة ينطوى التراث عليها • فهو ـ بذلك ـ كشف جزئى ، احادى • ولكن هذه التجزيئية الأحادية تتضاعف باستناد «المجدد » على اداة معرفية ذاتية واحدة من أدوات عدة يمتلكها ، وهى «الشعور» ، بما الادراك والمعرفة مشروطان به وحده • هكذا ، يكتشف «شعور» المجدد «شعور» التراث •

ولانظن ، بطبيعة الحال ، أن مثل هذه العملية ـ حتى وان كان تحقيقها ممكنا ـ تعنى ، حقا ، تجديدا لـ «التراث» ، او تتكافأ مع تلك المهام الجليلة والعظمى المنوطة بـ «تجديد التراث» • فهى لن تخرج ـ فى الفضل

حالات تحققها المستحيل ــ عن ممارسة للرياضة «الذهنية» ، لا «الشعورية» التى لاتخص غير صاحبها ٠

***

هكذا ، تصبح طرق التجديد الثلاث المقترحة طرقا مسدودة ، اذ تعتمد جميعها اشكالا من «الفصل التعسفى» بين مالا ينفصل ، وتجاهل القوانين المحددة للظواهر المختلفة المرتبطـــة بعملية «التجديد» ٠ فـ « التجديد اللغوى» اقتراح بتغيير اللغة والابقاء على مضمون الفكر ٠ و « تجديد مادة العلوم » اقتراح بتغيير المادة (هذه المرة) والابقاء على البناء ٠ فثمة الفصل القطعى ــ أولا ــ بين اللغة والمضمون ، وبين المادة والبناء ، و ــ ثانيا ــ بينهم جميعا وبين الوضع التاريخى الذى صدروا منــه وخلاله ٠ ويتكرر هذا الوضع ــ فى الطريقة الثالثة «الشعورية» ــ حيث الاعتماد على مستوى واحد من التراث ، منفصل عن مستوياته الأخرى ، واداة معرفية انسانية واحدة ، منفصلة عن الأدوات الأخرى ، وحيث ينفصل ذلك المستوى الشعورى ــ بالاضافة الى كل ذلك ــ عن الوضع التاريخى ٠ بذلك ، لاتصبح طرق التجديد طرقا ، بقدر ماتصبح متاهات عبثية ٠

رابعـا : رؤيـــة عـامة

١ ــ لاتصل التضاربات الداخلية ــ فى « التراث والتجديد » ــ الى حدود نهائية : الى حدود تكوين نسقين فكريين كاملين ، متضاربين : نسق يعتمد «الوحى» ــ أو النص الدينى ــ اساسا لنشأة الحضـــارة العربية الاســـلامية ، ومايترتب على ذلــك من رؤى لقضـــايا التغيير والتراث والوجود ، ونسق مادى ، يعتمد الواقع الاجتماعى اساسا ، حتى لنشوء هذا «الوحى» ، ومايبنى على ذلك من رؤى مناقضة لقضـــايا التغيير والتراث والوجود ٠ ليس ثمة نسقان مكتملان ٠ ولكن ، يمكن تمييز نسق مثالى مكتمل ، ابتداء من رؤية العالم ، ومرورا بآليات التغيير ، ومفاهيم التراث والتجديد ، وحتى طرق التجديد التراثى ٠ اما الملمح «المادى» ، فلا يزيد ــ فى حقيقته ــ عن «نظرات» متناثرة ، لاتشكل كلا ، أو نسقا ما ، وان كان تناثرها يمتد على طول الكتاب ٠ ولا يعنى ذلك ان قيمتها الذاتية مرهونة بوضعيتها هذه ، فربما كانت هى اثمن مافى الكتاب ، من الناحية العلمية والواقعية ، بل يعنى ان وضعيتها تلك قد جعلتها هامشا للسياق

الأساسى ، أو سياقا فرعيا متقطعا ، لا يلعب دورا محوريا فى توجيه الرؤية ، وان كان يضىء بنيتها الداخلية ، فتتكشف عن الهشاشة ، والاضطراب ، والخلط العظيم ·

والحق ، أن هذا الوضع السابق لايعنى تمثيلا لـ «التوفيقية» ، بمعناها الاصطلاحى ، اذ يفتقر العمل الى أى ربط بنيوى بين النسق المثالى المكتمل والنظرات المادية المتناثرة ، أو محاولة ادماجهما معا فى نسق واحد ، وبنية كلية ، بحيث يمكننا ـ فى الوضعية القائمة ـ انتزاع هذه النظرات دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنيوى · فالعلاقة بينهما تتراوح بين التوازى المتقطع (وهو السائد) والتلاقى فى نقاط متباعدة بلا اصطدام (وهو الاستثنائى) ·

تتحول هذه النظرات ـ بذلك ، فى السياق الكلى ـ الى نوع من الرطانة المستهلكة السائدة فى أوساط المثقفين، مؤدية نفس الدور الاستهلاكى، تقريبا ، طالما أنها لم تتحقق الا فى شكل مقولات جاهزة (كلاشيهات) وشعارات بلاغية ، لاتفتقر ـ فى بعض الأحيان ـ الى المبالغة النظرية المفرطة ·

٢ ـ يتسم النسق المثالى السائد ـ كسمة أولى ـ بالدينية · فظهور الدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ، ومصدر للوجود الاجتماعى الفاعل · والدين ـ هنا ـ انبثاق من عدم ، وفى فراغ يمتلىء به ، ابتداء منه · فهو ـ بالتالى ـ أصل كل شىء : الحضارة والتراث ، بل وشرط أى نهوض قادم · ورغم ذلك ، فالحديث عن نشأة الدين ـ ذاته ـ محرم ، بل ربما هو محرم لأن الحديث والتساؤل فى النشأة يمثل تهديدا لأصل البناء بالانهيار ، اذا ماثبت أنه لايمتلك ـ حقا ـ تلك المكانة المزعومة · فهذا التحريم ـ كخط دفاعى ـ أحد قواعد النظر ، المتسقة مع الرؤية الدينية للعالم ·

واذا كانت الرؤية الدينية تنفى السابق ، فانها تنفى المتزامن واللاحق ، على نحو يبدو معه الزمن (لا التاريخ) وكأنه استعادة دائمة لتلك اللحظة الفريدة الأولى ، أو محاولة لذلك ، تكمن قيمتها فى مدى اقترابها من تكرار ـ أو اعادة انتاج ـ تلك اللحظة · ولكنها لحظة استثنائية ، غير قابلة للتكرار ، بما هى كذلك · فيبدو الزمن وكأنه انحدار أو تدهور ، تكمن قيمته فى مدى اقترابه زمنيا منها ·

هكذا يصبح الراهن والمستقبل مشروطين بالماضـــى ، لا بالمعنى التاريخى الجدلى ، ولكن بالمعنى المثالى الدينى : فبقدر ما نعيد «احياء» الماضى ، أو «تجديده» ، بقدر ما تنصلح الأحوال· هكذا تصبح المهمة الأولى لـ « التجديد » هى « اعادة بناء العلوم الدينية » ، بارجاعها الى أصولها الأولى فى النص الدينى · انها ـ بمعنى آخر ـ استعادة للأصول الأولى ، من أجل بناء المستقبل · فالمستقبل لا يكمن فى الأمام ، فى القادم ، بل فى الوراء ، فيما مضى · أما الراهن ، فهو انحراف ، بقدر ابتعاده عن تلك الأصول التى تبعد عنا بخمسة عشر قرنا من الزمن المتفاوت فى السلبية ·

لايصنع الانسان ـ اذن ـ تاريخه ، اذ لاتاريخ ، ولكنه ينحدر ـ فى الزمن ـ من قمة الماضى (نقطة البداية ذات اليقين المطلق) الى سفح الراهن ، ضائعا ، غريبا عن أصوله · وارادته لاتملك غير امكانية وحيدة : أن يستعيد هذه الأصول ، فيستعيد كينونته ·

٣ ـ ينحصر التراث ـ اذن ـ فى التراث الدينى الصـــادر عن القرآن والسنة · فاذا كان مدى الاقتراب من مركز العالم (الدين) هو معيار القيمة ، فان التراث الدينى يصبح التراث الأعلى ، والأقيم ، والأكثر تحقيقا لماهية الوجود الانسانى ، دون أن يعنى ذلك أن الأشكال التراثية الأخرى تجد لها مصدرا مغايرا ، بل ثمة وحدة المصدر العام ، ولكنهـا ـ فحسب ـ مراتب الشرف والكمال المشـــروطة بمراتب القرب من قطب الوجود ·

والتراث الدينى ـ هذا ـ واحد ، غير منقسم (الا الى تخصصات معرفية ، تصورية) ، بما مصدره واحد ، غير منقسم · فلا تمييز بين فرق أو تيارات أو اتجاهات ، بل كتلة مندمجة لا تقبل القسمة · فهو ليس نتاج هذه الفرق أو التيارات ، فهى لم تكن غير أداة تحقق هذا التراث بين الناس ، معبره من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل · فلم تسهم ـ بأى قدر ـ فى تكوينه أو صياغة ملامحه · فهو متكون سلفا،وفى أرقى اشكاله ، فى النص الأول ، فى الحقل العام الشامل · وماهى الا محض وسيلة ·

هكذا ينتفى كل خارج عن تلك العلاقة المباشرة بين النص والتراث الدينى : الانســـان ، والأوضـــاع الاجتماعية ، والصراعات السياسية ، والتيارات الفكرية ، والعلاقة مع الثقافات المجـــاورة ، ليبدو التراث

تكوينا فى ذاته يتحقق ذاتيا ، متمحورا حول القرآن والسنة ، منقطعا عن العالم وحركته الدائمة • ولايمثل ذلك سلبية ما ، ولكنه الوضع المثالى (بالمعنى القيمى) الذى يحفظ عليه نقاءه • فما قد يلحق بالتراث من شوائب ، فهو نتيجة من نتائج الخارج ، لا من التراث ذاته ، أو مصدره المقدس •

وعلى ذلك ، فالتراث ليس محلا لاضافة ما ، بأى معنى ، بما هو مكتف ذاتيا ، ومكتمل ذاتيا • فمرور الزمن عليه لايعنـــى غير التأكيد المتكرر لقيمته المطلقة ، بل والمتزايدة • هو كشف متجدد ، لاينفد ، لجوانبه المجهولة والخفية ، والتى لا تشير الى نقص ما أو نسبية ، أو دعوة أو تقبل لاضافة ما ، ولكنها ــ فحسب ــ تشير الى عظمته المكتنزة ، واكتماله المطلق ، وتأبيه على الاضافة والزمن •

٤ ــ المهمة الوحيدة ــ اذن ــ هى استعادة هذا الكيان المطلق • أو اعادتنا اليه • واستعادته ــ المرادفة لاعادتنا اليه ــ هى اعادة بنائه ، على نحو محايد ، كما حدث أول مرة ، دون انحياز أو ميل أو هوى • وليس شرطا ــ هنا ــ أن تتم استعادته كاملا ، بل يكفى ــ فى هذه الحالة ــ أن يستعاد احد الأبعاد أو المستويات ، دون الأخرى ، أن يستعاد المعنى دون اللغة ، والبناء دون المادة ، والشعور دون العقل • فما يستعاد هو جوهر الجوهر المطلق • فاذا كان البعد الدينى هو جوهر التراث ، فان هذا البعد ــ أو ذاك ــ المقترح استعادته من الدينى هو جوهر الجوهر المنفلت عن الشروط ، بحكم انتسابه المتسلسل الى «الوحى» ، الجوهر المطلق للوجود •

واتساقا مع ذلك ، فالقائم بالتجديد ــ هذا ــ يجب أن يكون ، من ثم ، منفلتا من الشروط الانسانية الاجتماعية العامة ، ليتكافأ وضعه مع وضع التراث : فلا انحياز ، ولا اعتناق لأفكار خاصة ، برغم انه من الضرورى ــ للقيام بعملية التجديد هذه ــ أن يكون مؤمنا بأهميتها وجدواها ، ايمانا خاصا • فالقائم بالتجديد ــ بذلك ــ شخص «تراثى» ، بنية ووضعا ، أى يشترك مع «التراث» فى مواصفات وتكوين البنية الداخلية ، القائمة على الوضع الخاص فى العالم •

كما أنه من المفترض أن يكون مثل ذلك «التجديد» سبيلا لنهوض الأمة، وتخلصها من معوقات التحرر والتنمية ، من أساطير وخزعبلات وقيود فكرية ٠٠ الخ •

ذلك يعنى أن ماصلح به أولنا سوف يصلح به آخرنا • فاذا كان التراث الدينى هو شاهد ومبرر نهوض «أولنا» الماضى ، فهو فى شكله « المجدد » شرط نهوض « آخرنا » الراهن والمستقبلى ، بما الزمن حركة دائرية حول محور ثابت قوامه الوحى ، وبما العالم مشدود اليه ــ فى حركة بندولية ، ترددية ــ الى أن تحين اللحظة الفاصلة الباهرة ، حين تصل الحركة بالعـــالم الى الوحى ، فتكف الحركة ، ويتوحد العالـم بالوحى ، فيتحقق النهوض •

٥ ــ ولم يكن ممكنا لهذه الرؤية أن تتشكل فى نسق فكرى ، ذى اتساق ظاهرى ، دون اجراء مجموعة مركبة من عمليات الفصل والوصل • فالنص الدينى الأعلى ينفصل عن ملابسات نشأته الموضوعية ، ويصدر تحريم للتساؤل عن وفى هذه الملابسات ، فيصبح مطلقا أعلى ، ويتحول ــ بذلك ــ الى أصل للحضارة العربية الاسلامية و «العلوم الدينية» تنفصل ــ أولا ــ عن سياقها الاجتماعى ، و ــ ثانيا ــ عن «العلوم الدنيوية» ، ولايبقى سوى اتصالها بالنص الدينى ــ المصدر المحورى ــ واتصالها بالراهن العربى ، كشرط لنهوضه • وينفصل المعنى عن اللغة ، فيصبح المعنى مطلقا ، واللغة نسبية ، وتنفصل المادة عن البناء ، فتصبح المادة ــ هذه المرة ــ نسبية ، والبناء مطلقا • وينفصل الشعور عن بقية الملكات الانسانية ، فيصبح مطلقا ، وتنحدر الى النسبية •

فهى حالة من الفصـــل والوصـــل الاراديين ، اللذين يقتربان من المزاجية ، فيكسران كل قانون موضوعى يحكم البنية الداخلية للظواهر ، والعلاقات بينهما •

ولكنها ــ فى نفس الوقت ــ تمثل المرتكز المنهجى للرؤية ، الذى يقوم ــ وفقا له ــ النظر الى الظواهر المختلفة ، وأبعادها وعلاقاتها • فهى ــ بذلك ــ لاتنفصل عن الرؤية العامة ، ولكنها نتيجة لها ، وسببها الرئيسى •

واذ تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ، ويتـــم استبدالها بقوانين ذاتية ، ذهنية ، فان الطموحات الهائلة التى ينطوى عليها مشروع « التراث والتجديد » تنطوى على أداة هدمها • ويتحول «المشروع » الى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ، ضربا لكل حركات

التقدم الاجتماعى والفكرى ، على النقيض من النوايا الطيبة لصاحبه ، الذى يستهدف به «تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثورى يكـون هو المحقق للثقافة الوطنية» (ص ٦١) ٠

ويبقى أن « التراث والتجديد » ـ هذه المقدمة المنهجية للمشروع الطموح لمؤلفه ـ شاهد على مآل الفكر الاصلاحى الدينى العربى ، ومؤشر مضىء على تطوراته التالية ، فى هذه الحقبة العصـــيبة من التاريخ العربى ٠

هوامش الفصل الثالث

(١) برستيد ، **فجر الضمير** ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٥ .

(٢) برستيد ، **تطور الفكر والدين في مصر القديمة** ، ترجمة زكي سوس ، دار الكرنك ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٢ .

(٣) **المرجع السابق** ، ص ٤٤ .

(٤) بيير مونتيه ، **الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة** ، ترجمة عزيز مرقس منصور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٦٢ .

(٥) برستيد ، فجر الضمير ، **مرجع سابق** ، ص ١٠١ .

(٦) **المرجع السابق** ، ص ١٠٢ .

(٧) **المرجع السابق** ، ص ١٠٤

(٨) سيرج سونيرون ، **كهان مصر القديمة** ، ترجمة زينب الكردى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٩ .

(٩) **المرجع السابق** ، ص ٤٨ و ص ١٩٧ (بتصرف) .

(١٠) برستيد ، فجر الضمير ، **مرجع سابق** ، ص ٤٥ .

(١١) برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، **مرجع سابق** ، ص ٤٧ .

(١٢) برستيد ، فجر الضمير ، **مرجع سابق** ، ص ٢٩٥ .

(١٣) **المرجع السابق** ، ص ٤٤ .

(١٤) **المرجع السابق** ، ص ٣٠١ .

(١٥) راجع سورة « الأنعام » ٢/ ، وسورة « هود » ٧/ ، و « الحجر » ٢٦/ ـ ٢٩ ، و « المؤمنون »١٢/ ، و « الفرقان »٥٩/ ، و « السجدة » ٧ ـ ٩ .

(١٦) سفر التكوين ٢ : ٧ .

(١٧) جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٩ . وراجع الفصل الأول من الباب الأول ، فى نفس المرجع .

(١٨) سيرج سونيرون ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(١٩) برستيد ، فجر الضمير ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٢٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د.ت) ، الجزء الثالث ، ص ص ٧٦ ، ٩٤ (بتصرف يسير ، من قبيل الاختصار) .

(٢٣) مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام .

(٢٤) نقصد المبادىء الصوفية التى التزمتها الطرق الصوفية فى العصر المملوكى . وقد شجعت السلطات المملوكية ــ فى ذلك الحين ــ هذه الطرق ، ووفرت لها العديد من التسهيلات . ونشير الى أن البداية ارتبطت مع النظام الأيوبى ، فى شكل انتشار « التكايا » .

(٢٥) أنشأ « السادات » ــ تلقيا للحس الشعبى العام ــ « ديوان المظالم » ، فى أوائل حكمه ، لتلقى مثل هذه الشكاوى ، والفصل فيها .

(٢٦) اختلط الفهم السياسى للسلطة بالفهم « الشعبى » الأبوى التشخيصى لها ، لدى الماركسيين المصريين ، فى عديد من الحالات والمواقف ، كما فى الموقف من اعدام « خميس » و « البقرى » ، حيث وقف أحد التنظيمات الشيوعية الكبرى ــ فى ذلك الحين ــ موقف المحرض على « أن يؤخذ هؤلاء المجرمون بشدة ، حتى نضمن تحرير الوطن وتوحيد صفوفنا فى ظل حياة دستورية كريمة » . وتتبدى هذه الصورة أكثر وضوحا لدى مطالعة البيان الذى أصدرته الهيئة التأسيسية لاتحاد نقابات العمال ، التى كونها نفس التنظيم صاحب الموقف السابق ، بعد أن نشرت الصحف نبأ تأجيل موعد انعقادها ، دون تشاور مع المسئولين عنها . يقول البيان : « اطلعت الهيئة التأسيسية لاتحاد نقابات العمال على ما نشر بالصحف اليوم ٩/١٢ بشأن تأجيل انعقاد المؤتمر التأسيسى للاتحاد ، والهيئة وقد كانت أول المؤيدين للعهد الجديد (ثورة يوليو) رأت التعجيل بعقد هذا المؤتمر لاعلان تأليف الاتحاد باعتبار أن وجوده هو احدى الوسائل لتعاون العمال مع العهد الجديد، وقدحرصت على أن تحيط السلطات المختصة علما بجميع الخطوات التى اتخذتها لعقد المؤتمر . واليوم وقد رؤى تأجيل انعقاد المؤتمر لظروف مختلفة ترى الهيئة أن الاتحاد هو الأداة الفعالة لتطهير الحركة النقابية مما يشوبها ووقايتها من تأثير العناصر الغريبة عن العمال ولا يسع الهيئة الا أن ترضى بهذا التأجيل اظهارا لنوايا العمال الطيبة ، وايمانا منهم بأن هذا العهد عهدهم ، وأنهم يرون ما يراه رجاله الأحرار » . جريدة الأهرام ١٩٥٢/٩/١٢ .

رفعت السعيد ، **منظمات اليسار المصرى : ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧** ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ص ٦٣ ، ٦٤ (والتشديد من عندنا) .

(٢٧) يستند « حسن حنفي » ـ في تأكيد مشروعية الفصل بين اللفظ والمعنى ـ على الغزالى والرازى والقاضى عبد الجبار وصلح الحديبية . وهو استناد يشير الى احتمالات وآفاق مثل هذا « التجديد » المقترح ، الذى يحدد فيه السابق اللاحق ، والذى يخضع ـ فى نفس الوقت ـ ل « **الانتقالية** » .

(٢٨) نايف خرما ، **أضــواء على الدراسات اللغوية المعاصرة** ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٢٠٧ .

(٢٩) **المرجع السابق** ، ص ٢٢٨ .

(٣٠) انجلز ، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ضمن (راشد البراوى ـ مترجم ومعلق ـ : **التفسير الاشتراكى للتاريخ : مختارات من فردريك انجلز** ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨) ص ٤٥ .

الفصل
الرابع

طيب تيزيني : ((من التراث الى الثورة))
حسين مروة : ((النزعات المادية))
محاولة لاكتشاف جدل التراث والواقع

كلمة أولى

يمثل كتابا « من التراث الى الثورة » لـ «طيب تيزيني» ، و «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » لـ « حسين مروة » خطوة عملاقة — عن حق — في منهجية البحث في التراث العربي ، الى الحد الذي يمكن اعتبارهما نقطة فاصلة في تطور البحث العلمي في التراث ٠

يكتسب العملان هذه الأهمية القصوى لاعتبارين أساسيين :

الأول : الوعي بخطورة البعد المنهجي في البحث ، على نحو لم يتحقق من قبل ٠ وهو وعي فرض كيفية تحققه الخاصة ، في تخصيص المؤلفين لمساحات كبيرة — نسبيا — لمعالجة قضايا المنهج ٠ اى ان كل عمل منهما يتخطى حدود البحث في قضايا التراث ، ليصبح — بالاضافة — بحثا في المنهج ٠ يتأكد هذا الاعتبار بالوعي بحقيقة الفقر النظرى التراثى ، في الفكر العربي ؛ فمعظم الكتابات السابقة في حقل التراث — ان لم تكن كلها — تقفز فوق الاشكاليات المنهجية لمعالجة التراث ، لتبدأ — دفعة واحدة — في معالجة قضاياه ، دون تحديد نظرى لاطار البحث ، وقضاياه ، ومجالاته ، وعلاقاته الداخلية والخارجية ، واصطلاحاته ، ومفاهيمه ، وادواته ٠ وقد انعكس ذلك في تلك الكتابات ليطبعها بالأحادية ، او الجزئية ، او الانطباعية ٠٠ الخ ، لتصبح — في التحليل الأخير — اضافة كمية ، لا تأسيسا كيفيا ، ومنطلقا جديدا ٠

تتضاعف اهمية هذا الاعتبار ، بالنظر الى انطلاق العملين من المادية التاريخية الجدلية ٠ فلعلها المرة الأولى — في تاريخ الفكر العربي —

التى تلتحـــم فيها المبادىء النظرية العامة للمادية التاريخية الجدليـة باشكاليات نظرية فى حقل الثقافة العربية ، اذا ما غضضنا النظر عن الكتابات الجزئية و «الشعارية» · فهنا ـ ومن هنا ، فقط ـ تبدأ هذه المادية فى التحول الى مكون أساسى من مكونات الفكر العربى ·

الثانى : شمولية مجال البحث · فكلا العملين لم يقتصر على بحث واقعة ، أو فكرة ، أو مذهب تراثى ، وانما امتد ليتخطى الجزئية الى كلية شاملة ، ترسى أساسا قويا لكل بحث تراثى قادم · تبدأ الشمولية من استقصاء التكوين الاقتصادى / الاجتماعى منذ مايعرف بـ «العصر الجاهلى» ، وتحولاته فيما بعد نشأة الاسلام ، الى مايسمى بـ «العصـر الوسيط» ، صعودا ـ لدى « تيزينى» ـ الى المرحلة الراهنة ·

تنطوى هذه الشمولية ـ من بعد ـ على قســميها الرئيسيين : ١) المراجعة النقدية المنهجية للأعمال السابقة التى تصدت لبحث التراث العربى ، بوصفها اتجاهات فكرية نظرية فى بحث التراث ، سواء لدى الكتاب العرب أو المستشرقين ، ٢) معالجة التراث العربى ذاته ، فى اتجاهاته ، ورموزه الرئيسية ، وخاصة فى مجال الفلسفة والتأريخ ·

وتثير هذه الشمولية المركبة ـ شمولية المجال والمنهج ـ عددا من الاشكاليات النظرية والمنهجية ، المتصلة بها على نحو عضوى ، والتى تشترط ـ الى حدود بعيدة ـ النتائج المستخلصة عن مثل هذه الدراسة ·

تمثل **الاشكالية الأولى** ، تحديد نمط الانتـــاج الســـائد فى التاريخ العربى ، وخاصة فى « العصر الوسيط » ، صعودا الى «الراهن» · تلك الاشكالية المطروحة بالحاح ـ فى هذه الفترة ـ على المؤرخين والمفكرين ، بما يشير الى أن الاجابات السابقة ـ بصدد هذه الاشكالية ـ لم تكن ، فى الحد الأدنى ، وافية ، أو متكافئة ـ فى عمقها ـ مع عمق الاشـــكالية المطروحة حاليا ·

وتمثل **الاشكالية الثانية** ، كيفيـــة النظر للتراث العربى ، وماهية العلاقة بينه وبين البناء الاجتماعى ، وأشكال تحقق هذه العلاقة ، ثقافيا ، سواء على صعيد النظر أو التطبيق · ترتبط هذه الاشـــكالية بالأولـى ارتباطا وثيقا ، قد يصل ـ فى بعض الأحيان ـ الى ما يقـــارب ارتباط

المقدمة بالنتيجة ، فيما يتخذ ـ فى أغلب الأحيان ـ اشكالا وسيطة ، غير مباشرة ٠

وتتكشف هاتان الاشكاليتان عن اشكالية ثالثة ، هـــى منطق النظر والمعالجة لاشكاليات الواقع العربى ، بالمعنى الشامل ، وما اذا كان المنطق نقليا تقليديا ، تصوريا مكتبيا ، برغم انطلاقه من المادية التاريخية الجدلية، أو عقليا ابداعيا ، واقعيا عينيا ٠ تطرح هذه الاشـــكالية العـــلاقة بين «العام» و «الخاص» فى قوانين تطور المجتمعات ، والعربية منها ـ على وجه الخصوص ، أى تطرح ـ بمعنى آخر ـ مسألة «التمايز العربى» ، أو « الخصوصـــية العربية» ، داخل القوانين العامة لتطور المجتمعـات الانسانية ، سواء على الصعيد الاقتصادى/الاجتماعى ، أو الثقافى ٠

تكمن خطورة هذه الاشكاليات فى أنها ترتب نتيجتين هامتين :

الأولى : نتيجة معرفية ، تتصل بمدى الكشف عن الآليات الحقيقية التاريخية الكامنة فى بنية المجتمع العربى ، وفعاليتها ، وعلاقاتها المتبادلة، وتحولاتها ، ونتائجها ٠٠ الخ ، بما يفضى الى اشتراط المعرفة الناتجة ، ومدى استيعابها الموضوعى لحقائق الأوضاع الاجتماعية العربية ، أى مدى اتساقها والمنهج العلمى فى البحث ٠ تكمن أهمية هذه النتيجة فى أنها ـ ضمن احتمالاتها المتعددة ـ قد تفضى الى معرفة زائفة بالواقع التاريخى العربى ، أو معرفة مشوهة ، أو مختلطة ، بما يفضى ـ بدوره ـ ضمن ما يفضى ـ الى نشوء ـ أو ترسيخ ـ تصورات زائفة ، أو مشوهة ، أو مختلطة عن هذا الواقع ٠

الثانية : نتيجة تطبيقية ، تتصل ـ عضويا ـ بالنتيجة المعرفية ، بل تشكل ـ فى بعض زواياها ـ وجها من وجوهها ، وخاصة لدى الانطلاق من الرؤية المادية للعالم ، حيث الارتباط بين البناء المادى للمجتمع وبنائه الثقافى ٠ فالمعرفة الزائفة بالبناء المادى تفضى ـ فى هذه الحالة ، لـدى الاتساق الداخلى للرؤية ـ الى معرفة زائفة بالبناء الثقافى ، ليصبح الزيف المعرفى شاملا ٠

وتكمن النتيجة التطبيقية ، فى ان اى بناء يرتكز على هذه المعرفة سيكون محكوما بالانهيار الشامل ٠ فافتراض مهمات ـ على سبيل المثال ـ يتوجب على طبقة ما أو شـــريحة اجتماعية تحقيقها ، انطلاقا من هذه المعرفة ، سيكون ـ بدوره ـ محكوما بالزيف ، ومنافيا للواقع الموضوعى ،

فى منافاة معرفة الواقع للواقع نفسه • أما اذا انتقلت هذه المهماتمن دائرة الافتراض الى حيز التنفيذ الفعلى ، فستكون محكومة بالاستحالة ، فضلا عما تخلفه ـ لدى اكتشاف هذه الاستحالة ـ من اهـدار للطاقة والفعالية ، واحباط داخلى وفقدان عام للثقة فى الذات والمنهج وجدوى الحركة ، واستنامة الى موقف الفرجة اللامبالية •

ومن هنا ، تكمن اهمية وخطورة المعالجة الشمولية للتراث العربى ، وفقا للمنهج المادى الجدلى التاريخى • فمثل هذه المعـالجة ، لايتوجب عليها ـ فحسب ـ أن تنطلق من الوعى المرهف بالقواعد النظرية للمنهج ، بل يتوجب عليها ـ أيضا ـ أن تنطلق من حلول منهجية خاصة لعدد من الاشكاليات النظرية ، فى علاقتها بالواقع التاريخى الخاص بالمجتمع العربى • ذلك يستدعى ـ بالضـرورة ـ القدرة على الابداع الفكرى المنضبط علميا ، ونفى الجمود والتقليد والدوجماطيقية ، وأن يكون الواقع الموضوعى هو المرجع الأخير لاختبار النظرية ، لا أن تكون النظرية مرجع اختبار الواقع •

أولا : منطلقات نظرية أولـى

(١)

تمثل اشكالية «الأساس النظرى للتحديد الطبقى للمجتمع العربى» • وخاصة فيما يسمى بـ «العصر الوسيط» ، اشكالية مركزية ، ونقطة اختبار أولى لعملى «مروه» و «تيزينى» • وهى اشكالية مشتركة بينهما ، فى الحدود العامة لكيفية طرحها ، وتحديد أبعادها ، وحلولها المقترحة • ولعل التمايز بينهما ـ فى ذلك ـ يمثل تمايزا فى التفاصيل الدقيقة ، دون أن يصل الى تمايز أصيل • أو هو تمايز فى الفروع ، دون الأصول •

ينطلق «مروه» من أن «الصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية فى تاريخ تطور المجتمع البشرى (المشـاعية ، العبودية ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، فالشيوعية العليا) ليست هى ـ فى منطق العلم الماركسى نفسه ـ الصيغة النهـائية المعبرة عن الحقيقـة الموضوعية المطلقة بكاملها ، بل هى لاتزال فى اطار الحقائق النسبية ، تعكس من الواقع التاريخى بعضه المعروف حتى الآن • وهناك ما لم يعرف منه بعد »(١٤٢/١)(١) •

وبرغم صحة النتيجة النهائية لهذا المنطلق ، الا انه يعكس بدايات خلط فكرى • فالصيغة المذكورة عن التشكيلات الاجتماعية فى تاريخ تطور المجتمع البشرى ، ليست ــ تحديدا ــ ماركسية ، وانما هى صيغة «ستالينية» مشهورة ، تنطوى على قليل ــ ربما ــ من التعديل • اما ماركس ، فينطلق من موقع مختلف،موقع «ماركسى»•ففى رسالته الى «فيرازاسوليتش»يقول: « حين حللت تكون الانتاج الراسمالى قلت : (••) لكن جميع بلدان أوربا الغربية الأخرى تجتاز الحركة نفسها (••) ان القدر التاريخى لهذه الحركة مقصور اذن بكل وضوح على بلدان أوربا الغربية »(٢) • ومن ناحية أخرى ، يرفض ماركس ما يرتكبه أحد ناقديه اذ « يحول المجمل التاريخى الذى وضعته عن تكون الرأسمالية فى أوربا الغربية الى نظرية تاريخية ــ فلسفية عن المسيرة العامة ، المفروضة من القدر على كل الشعوب مهما تكن الظروف التاريخية التى تواجهها » • ويضيف معلقا « ذلك يعنى منحى شرفا عظيما ، والحاق كثير من العار بى »(٣) •

ذلك يعنى ــ ضمن ما يعنى ــ أن ليس ثمة صيغة واحدة لتطور المجتمع البشرى » ، فى كليته • فهذا «المجتمع» ليس متوحدا ــ تاريخيا ــ لتتوحد مسيرته العامة ، وانما يفضى انقسامه الى مجتمعات أو شعوب « تواجه ظروفا تاريخية» متغايرة ، الى تغاير مسيرات التطور ، وتعدد صيغ تطورها ، بما ينطوى عليه من احتمالات متعددة ، ضمن القانون العام للتطور • ذلك يعنى أيضا أنه ليس ثمة وجود أصلى لـ « الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها » ، للانتفاء البدئى لتلك الصيغة الواحدة المتناقضة مع تعدد المجتمعات الواقعى ، ولانتفاء «النهائية» و «الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها » المتناقضة مع النسبية المعرفية •

وبرغم ذلك ، يظل وصف هذه «الصيغة» بانها «تعكس من الواقع التاريخى بعضه المعروف حتى الآن » منطويا على مايهدم مصداقيته المعرفية • فقد أسقطت هذه الصيغة ــ من التشكيلات الاجتماعية ــ أسلوبى الانتاج الآسيوى والقديم ، المعروفين ــ ماركسيا ــ منذ ما يزيد على مائة عام ، واللذين استعادتهما ــ مجددا ــ المناقشات الماركسية الخصبة منذ بدايات الخمسينيات من هذا القرن ، فى أعقاب سقوط الستالينية ، واعادة نشر كتاب « اسس نقد الاقتصاد السياسى » الذى وضعه ماركس حوالى منتصف القرن الماضى • ولعل اسقاط «نمط الانتاج

الآسيوى » ــ على نحو خاص ــ من الصيغة التى اعتمدها «مروه» يشكل علامة استفهام أولى ، فى ضوء ما سنتبينه لاحقا من موقفه النظرى من هذا المفهوم ، والذى عرض له فى موضع آخر ٠

ويتأكد المنطلق السابق فى التساؤل الاستنكارى الذى يوجهه «مروه» الى أحد الكتاب : « ٠٠ ثم لم نعرف : هل يرى الناقد أن العرب استثناء للقاعدة التاريخية التى تجرى على «غيرهم من الشعوب» أم ماذا ؟» (١٠٦/١) ٠ وهو تساؤل ينفى ــ نظريا ــ وجود « استثناء » للقاعدة ، ويستنكر أن يكون «العرب» هم هذا « الاستثناء» ، فيما يؤكد وجود «قاعدة تاريخية» تجرى على كل الشعوب ، على نحو شمولى ، وخاصة على «العرب» ٠ ينتفى هنا ــ أيضا ــ تغاير «الظروف التاريخية التى تواجهها الشعوب» ، الذى أكد عليه ماركس ، كأساس لتغاير مسيرات تطور الشعوب ، وينتفى دور «الظروف» التاريخية «المتغايرة» ، فى تحديد مسيرة الشعوب ، لتصبح هذه الشعوب محكومة ــ قدريا ، على نحو شامل ــ باتجاه وحيد فى التطور التاريخى ٠

ولكن الحديث عن « قاعدة تاريخية » لابد وأن يثير التساؤل عن مصدرها ، وهو ما يتحدد ــ وفقا للمادية التاريخية ــ فى الظروف التاريخية التى واجهتها وتواجهها الشعوب ٠ وحيث تتسم هذه الظروف بالتغاير ، فان «القاعدة» تفقد ــ بالتالى ــ اطلاقيتها ، وشموليتها الجامدة ، لتنحصر فى تلك البلدان والشعوب المتماثلة ــ نسبيا ــ فى الظروف التاريخية ٠ أما اهدار «الظروف» من أجل «القاعدة» ، وقسر الواقع من أجل النظرية ، فهو سقوط ــ لاشك ــ فى المثالية ، وهو ما حدا بماركس أن يرى فيه ــ عن حق ــ «الحاق كثير من العار به » ٠

« فما الذى تتطلبه دراسة المجتمعات الآسيوية من زاوية (التعليم الماركسى ــ اللينينى بشأن التشكيلات الاجتماعية ــ الاقتصادية) ؟ » ٠ هكذا يحدد «مروه» القضية فى صيغة سؤال ٠ ويجيب ، محقا فى اجابته : « تتطلب ، بالدرجة الأولى ، أن تنطلق من صعيد النشاط العملى الاجتماعى لبلدان آسية ٠ فهذه هى الطريقة الأساس لحل المشكلة » (١٣٠/١) ٠ ولكن هذه الاجابة التى تعتمد « النشاط العملى الاجتماعى » منطلقا ، تهدم مبدأ « القاعدة التاريخية » المستقل عن « النشاط العملى الاجتماعى » ٠ فهنا تصبح الظروف التاريخية هى مبدأ النظر ، ومحدد البناء الاجتماعى ، لا القاعدة الذهنية التى تلغى التمايز البنيوى الواقعى من أجل شمولية

وتجريدية المصطلح • ومن هذه الزاوية ، يكون الاتفاق مع «مروه» في أنه « لكي تكون (الفلسفة الماركسية) صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق العملي في بلدان الشرق ، تحتاج ـ قبل كل شيء ـ الى تحديد دقيق للظروف الملموسة في كل بلد بمفرده » (١ / ١٣٠) •

(٢)

يتكشف الالتباس السابق اذا ما تلمسنا نظرة «مروه» الى «نمط الانتاج الآسيوى » ، والذى لم يدرجه ضـمن صيغته عن التشـكيلات الاجتماعية • فهو يبدأ بتقرير أن « هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية التاريخية ، اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تحليل مجرى تاريخها ، فلابد أن نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة أسلوب الانتاج الاسيوى• ان المزيد من الدراسات في هذا الموضوع ، لابد أن يؤثر في اغناء التعليم الماركسي ـ اللينيني بشأن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية »(١/ ١٣٠) • ويورد «مروه» بعض نصوص الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز بشأن تصورهما لـ « شكل الملكية في بلدان الشرق » ، ليخلص الى « أن مثل هذه النصوص تظهر أن مؤسسى الماركسية لم يغلقا باب النظر العلمي بوجه أية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحى على الظروف الملموسة لأية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشرى » (١/١٤٥) •

والنتيجة الأخيرة ـ والتى تتعلق بالحكم على «مؤسسى الماركسية» ، لا على « شكل الملكية في بلدان الشرق » ـ هـى الدلالة الوحيدة التى يستخلصها «مروه» من هذه النصوص ، كما انها التعليق الوحيد •

ينطوى هذا الموقف على عدد من الدلالات : **أولا** : التناقض الواضح بين التأكيد على أهمية « المزيد من الدراسات في هذا الموضوع » ، وبين تجاهل بحث « هذا الموضوع » اصلا • لايصيب هذا التجاهل ـ سلبيا ـ مسألة «اغناء التعليم الماركسي ـ اللينيني » فحسب ، بل يمثل قصورا منهجيا في معالجة قضايا التراث • فالاقرار بـ «وجود» « أسلوب الانتاج الآسيوى » في تاريخ « بلدان الشرق » يفترض ـ من زاوية الاتسـاق المنهجي ـ استقصـاءه في تحققه الواقعى ، في مكوناته ، وآلياته ، وصيرورته ، بما هو أساس البناء التحتى للمجتمع العربى «الوسيط» ،

الذي صدر عنه « التراث العربي ــ الاسلامي » · وتجاهل هذه الضرورة الأخيرة يثير ــ ولابد ــ شكوكا قوية ــ مبدئية ــ حول علمية العديد من النتائج والأحكام المتعلقة بالتراث ذاته ، والتي ستتمخض عن هذا الموقف الأولى ، فيما ينقض أهمية « المزيد من الدراسات في هذا الموضوع » ·

ثانيا : ان ايراد بعض نصوص الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق ، يتحول ــ وفقا لذلك ــ الى عمل مجاني ، لايخدم سوى التأكيد على سعة أفق مؤسسي الماركسية ، وهو مايخرج ــ تأكيدا ــ على ضرورات بحث قضايا التراث العربي · فالمؤلف لم يناقش هذه النصوص المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي العربي ، سواء من منطلق القبول أو الرفض أو التعديل أو الاضافة ، ولم يتكشف فيها علاقة مباشرة ــ وهي واضحة ــ بموضوع البحث ، كما لم يقدم تبريرا ما لاستعراضـــه هذه النصوص · فهي ترد ضـــمن تناوله للدراسات الاستشراقية الماركسية في التراث ، والتي تجمع ــ فيما تناوله «مروه» منها ــ على تجاهل « نمط الانتاج الآسيوى » ، وعلى الميل « الى أن الطابع المسيطر على هذه العلاقات (الاجتماعية) هو طابع العلاقات الاقطاعية » (١٤٩/١) · ولكنها تأتي اعتراضا للسياق ، لا شاهدا ــ على سبيل المثال ــ على تعدد رؤى المستشرقين الماركســـيين الباحثين في التراث العربي الاسلامي ·

ثالثا : يتبدى « مروه» ــ بذلك ــ متخلفا خطوات بعيدة عن مؤسسي الماركسية ، اذ لم يلتفت الى مغزى ما استخلصه ــ هو نفســـه ــ من نصوص الرسائل · فاذا كان انفتاح « باب النظر العلمي » لدى ماركس وانجلز قد قادهما الى استقصاء الأوضاع الخاصة بالملكية في الشرق ، فان تجاهل هذه الأوضاع ، من قبل مفكر عربي ماركسي ، ليشير الى المسافة الفاصلة بين الموقفين ، ودلالتهما ·

تتضح الخلفية المنهجية لهذا الموقف في ضوء ملاحظتين :

الأولى : انطلاق «مروه» البدئي من « أسلوب الانتاج الاقطاعي » ، كمحدد رئيسي مبدئي للوضع التاريخي العربي في العصر الوسيط · فعلى سؤاله عن « العوامل المحددة لطابع « الوضع التاريخي » هذا ؟ » ، يجيب ــ مستبقا التحليل العيني ــ « هناك عاملان رئيسيان مبدئيا ، هما : أولا : طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع

التجارى المتنامى الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا ٠٠ » (١/٣٨) ٠وبديهى أن الانطلاق البدئى من «أسلوب الانتاج الاقطاعى»، يصادر أى اتجاه لاحق لاستقصاء « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، بالرغم من اللهجة المؤكدة فى تقرير أننا « اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق ، فلابد أن نجد فى هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة **أسلوب الانتاج الآسيوى** » ٠ ومن ثم ، يصادر « الوجود » المؤكد لـ « أسلوب الانتاج الآسيوى » لصالح المنطلق الأولى ، « أسلوب الانتاج الاقطاعى » ٠

الثانية : الاقتصار ــ فى استعراض الدراسات الاستشراقية الماركسية ــ على القائلين بـ «الاقطاع» ، فى تفسيراتهم المختلفة له ، وعدم العرض لأية دراسة تتبنى « نمط الانتاج الآسيوى » ، كمفهوم ، لا عن إنعدام مثل هذه الدراسات ، وانما عن اختيار منهجى قبلى ، برغم ما يمثله ذلك من افقار للبحث ، فى تجاهل تيار ماركسى هام فى بحث التراث العربى ، سواء من المستشرقين أو العرب ٠

ويضىء هذا الموقف ما يشير اليه «مروه» ــ بصدد العلاقة بين « فلسفة المجتمع الاقطاعى الأوربى » و « فلسفة المجتمع الاقطاعى العربى ــ الاسلامى » ــ من أنه «بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هى علاقات الانتاج الاقطاعية ، أى تشكيلة اجتماعية من نوع واحد ، فان الاقطاعية فى أوربة **تختلف** عن الاقطاعية فى الشرق ٠ وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية اخذها مؤسسا الماركسية (ماركس وانجلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور : « علاقات الانتاج الآسيوى » (٢/٧٠٨)٠ أى أن **الاختلاف** ــ الذى يشير اليه «مروه» ــ ليس اختلاف نوع ، فالتشكيلة الاجتماعية للمجتمعين ترتد الى «نوع واحد» ، ولكنه **اختلاف درجة** ، ضمن التشكيلة الواحدة ، القائمة على علاقات الانتاج الاقطاعية ٠

ولكن مؤسسى الماركسية ــ حين اطلقا اصطلاحهما المشهور : « نمط الانتاج الآسيوى » ــ كانا يؤكدان على حقيقة تاريخية اخرى ٠ فالاختلاف لديهما ــ عكس مالدى « مروه » ــ هو اختــلاف **نوع** ، لا درجة ، أى اختلاف بين نمطى انتاج متمايزين ، لا تجليين مختلفين لنمط انتاجى واحد ٠ وذلك ما تؤكده رسالة انجلز الى ماركس التى يؤكد فيها « ٠٠ أن انعدام ملكية الأرض هو فى الحقيقة مفتاح الشرق بمجموعه ، سـواء بالنسبة الى تاريخه السياسى أم تاريخه الدينى ٠ ولكن كيف حدث أن

الشرقيين لم يتوصلوا الى الملكية العقارية ، حتى فى شكلها الاقطاعى؟»(٤) فهنا ينفى انجلز وجود الملكية العقارية ـ ملكية الأرض ـ فى الشرق ، «حتى فى شكلها الاقطاعى»،وهو مايعنىنفىالاقطاع ـ كنمط انتاج ـ ووجود نمط انتاج آخر متمايز عنه،أسماه ماركس ـ فيمابعد ـ«نمطالانتاج الآسيوى» . ولعل ادراك ماركس لهذا التمايز النوعى التاريخى بين مسار التطور التاريخى فى الشرق عنه فى الغرب ـ وهو ما وثقه بحثيا فى «الأسس» ـ هو ما حدا به الى الرفض المبدئى الجازم لتعميم مخططه التاريخى عن تكون الرأسمالية فى أوربا الغربية على جميع بلدان العالم ، الى حد أن يرى أن مثل هذا التعميم يلحق به كثيرا من العار .

فـ «الحقيقة التاريخية» التى يشير اليها «مروه» ، كدلالة على اختلاف فرعى ضمن **«نوع واحد»** ، يأخذها مؤسسا الماركسية بالحسبان كدلالة على اختلاف **نوعى أصيل** ، وثقه ماركس ـ على نحو صريح ـ فى رصـــده لأنماط الانتاج «**الآسيوى والقديم والاقطـــاعى** والبرجوازى الحديث » ، باعتبارها أنماطا انتاجية متمايزة فى التكوين الاجتماعى الاقتصادى .

(٣)

وينطلق «تيزينى» من «أن المجتمع العربى الوسيط اتسم ، على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، بكثير من التعقيد ، بحيث أنه يمتنع على الدخول ، بصورة شمولية ، فى « مخطط المراحل التاريخية الخمس » الشهير ، تلك التى تبدأ بالمشاعية لتنتهى بالاشتراكية ، مرورا بالعبودية والاقطاعية والرأسمالية »(٥٨) . ذلك لايعنى التعارض بين تعقد المجتمع العربى الوسيط ـ على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ـ وبين «المخطط» الشهير ، ولكنه يعنى أن هذا «المخطط» صالح ـ وان يكن غير كاف ـ للتطبيق على المجتمع العربى الوسيط . أى أن التعارض بينهما ينتفى ، ليحل محله نوع من الصلاحية التى تنقصها « الشـــمولية » من جانب «المخطط» .

تكمن أهمية هذا التدقيق فى تمييز الموقـــف من «مخطط المراحـــل التاريخية الخمس » ، فيما سيخلفه هذا الموقف ـ لاحقا ـ من نتائج نظرية وتطبيقية ، تتصل بالتحديد الاجتماعى للمجتمع العربى ، وخاصة فى العصر «الوسيط» .

تتكشف أولى النتائج ـ او امتدادات هذا الموقف ـ فيما يرصده «تيزيني» من تعقد المجتمع العربى الوسيط : « ها هنا نشهد أشـكالا من الانتاج الاقتصادى الاجتماعى تقوم على أنها ١) غير حائزة ، كل منها على انفراد ، على قدرة الحسم والهيمنة على مســتوى المجتمع كله ، وأنها ٢) وفيما نرى ، تشكل ، مجتمعة ، ما ســماه ماركس فى حينه «أسلوب الانتاج الآسيوى» (٥٨) · فهنا ينشأ تعارض مفهومى بين « أشكال الانتاج الاقتصادى الاجتماعى » وبين « أسلوب الانتاج الآسيوى » · وهو تعارض يرتكز على استبعاد « أسلوب الانتاج » من الأشــكال الأصيلة للانتاج الحائزة على قدرة الحسم والهيمنة على مســتوى المجتمع كله ، ليصبح تجميعا لأشكال انتاجية ، تفتقد هذه القدرة · وهو استبعاد يرتكز ـ بدوره ـ على «المخطط الشهير» ، الذى يتحول ـ هنا ـ الى معيـار المجتمعات ، والأساس الرئيسى الحاكم للتصور الذهنى لوضعية المجتمع العربى الوسيط ·

ويتطور هذا التعارض الأولى الى تعارض مركزى منهجى ، فيمـا يقرره «تيزينى» من «أن الانطلاق من ذلك المصطلح (أســلوب الانتـاج الآسيوى) لفهم واستقصاء الخطوط الأساسية للمجتمع العربى الوسيط ، لايجعلنا مقيدين باساره **النظرى** · انما وجدنا أنه يشكل منظوراً **منهجيا عاما** نستطيع ، عبره ، تحديد الموقع الاجتماعى والتاريخى لذلك المجتمع ، مع امكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية نرى أنها قادرة ، فى سياق ذلك ، على أن تسعفنا » (٥٨) · يكمن التعارض فى العلاقة بين «المصطلح» و «اساره النظرى» ، حيث تتبدى ـ لدى «تيزينى» ـ علاقة انفصال ، أو علاقة تقبل الانفصال ، دون أن يلحق طرفيها ، أو أحدهما ، تشويه معرفى ·

فالمصطلح ـ بذلك ـ ليس مشروطا بـ « اساره النظرى » ، بل يمكن أن يتوافق مع أى «اسار نظرى» خارجى ، وفقا للارادة الذاتية · ومن ثم ، لايصبح المصطلح مشروطاً بدلالته المعرفية ، الناشئة عن «اساره النظرى »، بل يمكن أن يتلقى أى دلالة أخرى ، بعد اسقاط دلالته الأصلية · ويكون ذلك الفصل المثالى الذى شاع عند النقاد العرب القدامى بين اللفظ والمعنى، أحد تجليات ثنائية العالم المثالية الشهيرة : الروح والمادة ·

ينسرب هذا الملمح المثالى عن تغافل حقيقة النشأة الموضوعية للغة ـ بوجه عام ـ وللمصطلحات ، بشكل خاص ، باعتبارها ظاهرة اجتماعية·

ذلك يعنى أن المصطلح ليس مجرد مجموعة من الحروف المركبة بشكل خاص ، بل انه ـ وهو كذلك ـ ينطوى ، فى نفس الوقت ، على دلالة خاصة، ترتبط ـ فى مجالات البحث العلمى ـ باطار معرفى نظرى . والفصل بين المصطلح ودلالته ، بهدم ـ أو استبعاد ـ اساره النظرى ، لايعنى ـ فى حقيقة الأمر ، اذا أمكن ذلك ، حقا ـ سوى هدم المصطلح ذاته .

فمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ـ فى هذا السياق ـ يرتبط باطار نظرى عضــوى ، ينطوى على التمييز بين المجتمعات «الشــرقية» و «الأوربية» ، على أساس من التمييز بين نمطى الانتاج الرئيسيين السائدين فيهما ، وخاصة فى العصر الوسيط . وهو تمييز تتجلى ـ من خلاله ـ السمات العامة الدالة ـ اجتماعيا اقتصاديا ـ على تميز «أسلوب الانتاج الآسيوى » ، كأسلوب انتاجى مستقل ، نسبيا . يفضى التحرر من الاسار النظرى للمصطلح ـ اذن ـ الى افقاد المصطلح لأية دلالة علمية ، أو ـ فى الحد الأدنى ـ الى التشويش على دلالته العلمية . وبرغم ذلك ، يصبح المصطلح ـ مجردا من اساره النظرى ـ منطلقا،لدى«تيزينى»لفهم واستقصاء « الخطوط الأساسية للمجتمع العربى الوسيط » ، بعد افراغه من محتواه المعرفى ، أى بعد رده الى ماقبل نشأته : مجموعة من الحروف الأبجدية . تصبح الأداة المعرفية هنا ـ وهى المصطلح ، على حالته الأخيرة ـ فاقدة لبعدها المعرفى الذاتى . ويصبح موضوع المعرفة مشــروطا بما ليس معرفيا ، بما يخرج عن حدود المعرفة . ومن ثم ، تصبح المعرفة بالموضوع محكومة بالاستحالة والعبث .

وتستكمل هذه الوضعية أبعادها ، باعتبار مصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ـ على حـالته الأخيرة ـ « منظورا منهجيا عاما » ، لتحديد « الموقـــع الاجتماعى والتاريخــى لذلك المجتمــع » . فالمصــطلح المتحرر من اطاره النظرى ، يصبح لدى «تيزينى» ـ «منظورا منهجيا عاما » . وهو ما يمثل اخلالا بالشروط الدنيا الأولية لأى بحث علمى ، وخاصة اذا ما كان البحث ينطلق من «المادية التاريخية والجدلية » . فالمصطلح ـ كـ «منظور منهجى عام» ـ يفترض ، بالضرورة ، وعلى نحو عضوى ، اطاره النظرى ، المحدد لماهيته المعرفية ، وسياقه ، وحدوده ، وعناصره ، والعلاقـــات الداخلية بينها ، وطبيعتها ، والعـــلاقات الخـــارجية مع المصطلحات الأخرى المنتمية الى نفس المجال المعرفى ، وطبيعتها ، والمجال الاجتماعى للمصطلح ، وشروطه الاجتماعية التاريخية الخ . وافتقاد

المصطلح لهذا الاطار النظرى القابل للاختبار التطبيقى على الأوضـــاع التاريخية المعنية ، يعنى افتقاد « المنظور المنهجى العام » ، بالمعنى العلمى • فـ « الاطار النظرى » ـ هنا ـ هو شرط المصطلح كـ «منظور منهجى عام»، وبدونه ، يفقد هذا المصطلح أى مغزى علمى له ، فيما يفقد دلالته المعرفية ، ليفقد ـ بالتالى ـ ماهيته ، كأداة بحث علمى •

وبذلك ، يفقد هذا المنظور كل طاقة على تحديد « الموقع الاجتماعى والتاريخى لذلك المجتمع » ، بانتفاء تحديد موقعه المعرفـــى ، النظرى المنهجى • أو تنتفى اجتماعية وتاريخية موقع ذلك المجتمع ، المحدد وفقا لذلك المنظور ، بانتفاء اجتماعية وتاريخية المنظور ذاته ، القائم على مصطلح فاقد لاطاره النظرى •

ذلك لا يعنى ـ بطبيعة الحال ـ جبرية الالتزام بالاطار النظرى الذى قدمه ماركس وانجلز لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، على نحو حرفى • فذلك ـ فى ذاته ـ نفى لأوليـــات البحث العلمى ، التى تقوم ـ ضمن ما تقوم ـ على نسبية المعرفة ، وتناميها المضطرد ، بما تنطوى عليه من امكانية ـ بل ضرورة ـ التطوير ، أو التعديل ـ سواء بالاضافة أو الاسقاط ، أو بهما معا ـ للأطر النظرية التى تحكم النظر العلمى • يتبدى ذلك واضحا ـ بصدد « أسلوب الانتاج الآسيوى » ـ على ضوء غزارة وثراء المعلومات والشواهد ومواد البحث المتوفرة الآن ـ بشكل عام ـ مما لم يكن متوفرا ـ بنفس الكمية والكيفية ـ لدى مـــاركس وانجلز ، عند صياغتهما للاطار النظرى لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » •

ولكن ذلك يعنى ـ بالضرورة العلمية ـ أن كل مصطلح ينطوى على اطاره النظرى المحدد له ، على النحو الذى يستدعى تطوير ـ أو تعديل ـ هذا الاطار ، تحقيق عدد من الاجراءات المنهجية العلمية الصارمة، التى لاتخضع للارادة الذاتية • يمثل نقد هذا الاطار خطوة أولى رئيسية ضرورية • وهو نقد ينطوى على مستويين متجادلين : **الأول** ، مستوى نظرى منهجى ، يتم ـ خلاله ـ استقصـــاء واختبار المقولات النظـرية ، وانسجامها المنهجى ، فى ضوء كلية نظرية شمولية ، تستجيب للقوانين العامة للتطور الاجتماعى الانسانى العام • **والثانى** ، مستوى تطبيقى ، يتم ـ خلاله ـ اختبار واستقصاء هذه المقولات ، وانسجامها المنهجى ، فى ضوء الأوضاع الاجتماعية التاريخية المحددة للشعب المعين ، للتثبت العلمى من مدى توافقها مع الحقيقة الموضوعية لهذه الأوضاع •

تفضى هذه الخطوة الأولى ـ بمستوييها المتجادلين ـ الى الخطوة الثانية : اكتشاف وجه الخلل الذى يعوق اتساق الاطار النظرى ـ اذا ماكان كمة خلل ـ وماهيته • مداه ، جذوره ، علاقـاته ، نتائجه على بنية الاطار الكلية • ذلك ما سيفضى ـ بالتالى ـ الى اقتراح فروض معينة تستكمل ـ أو تستعيد ـ الاتساق المنهجى للاطار • وهى فروض تستلزم ـ بدورها ـ الاختبار ، والاستقصاء ، على المستويين : النظرى والتطبيقى •

واذا كنا نشير الى أن هذه الخطوات هى بمثابة « عمليات » ، يحكمها الترابط الجدلى ، لا الانفصال ، والأسـبقية ، فاننا نؤكد ـ من ناحية أخرى ـ على أن تعديل الاطار النظرى يستلزم تعديل المصطلح المنبثق عنه ، الى هذا الحد أو ذاك من درجات ومدى التعديل •

ولكن «تيزينى» لم يقدم ـ على وجه الحصر ـ أى نقد منهجى للاطار النظرى لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، ولم يكشف ـ بالتالى ـ عن أى خلل ينطوى عليه هذا الاطار • كما انه لم يقترح فروضا معينة تتعلق به سوى «عدم التقيد به » ، جملة وكتلة ، فيما ينطلق من المصطلح ذاته •

وعلى نفس النحو ـ أيضا ـ تكون «امكانية» لجوء «تيزينى» الى «مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية ••• تكون قادرة ـ فى سياق ذلك ـ على أن تسعفنا » • فلكى تكون هذه المصطلحات الأخرى «قادرة ـ فى سياق ذلك ـ على أن تسعفنا » ، لابد وان يلحق بها ما لحق بمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، من التحرر من أطرها النظرية ، أى تحريرها من أى ارتباط وسياقات ، لتكون قادرة على «الاسعاف» ، ضمن أى سياق لاحق ، باعتبارها محض « مصطلحات » ، قد تشير ـ فى ذاتها ـ الى مجال معين فى البحث ، دون أن تكون محددة بمفهوم معين ، يمتنع على السياق الجديد • ولكن المشكلة أن مثل هذه المصطلحات ـ وهى على هذه الحالة المفترضة ـ لن «تكون قادرة ـ فى سياق » البحث العلمى الحقيقى ـ على أن تسعف أحدا • بل تنحصر قدرتها ـ « فى سياق ذلك » ـ فى اشاعة الفوضى والاضطراب المنهجى النظرى فى البحث ، بما يترتب عليها من نتائج سلبية ، معرفية وعملية •

تتلاقى هنا ـ اذن ـ امكانية اللجوء الى « مصـطلحات أخرى » ، قادرة على الاسعاف ، مع الصلاحية المنقوصة لمخطط المراحل «الشهير» ،

والذى سبقت الاشارة اليه · يتلاقى ـ من ثم ـ مصطلح «أسلوب الانتاج الآسيوى » ، بعد التحرر من اطاره النظرى ـ لدى «تيزيني» ـ مع المخطط الذى يفتقر ـ فحسب ، وخاصة بالنسبة للتعقيد الذى اتسم به المجتمع العربى الوسيط ـ الى «الشمولية» · أى أن الاثنين ـ «أسلوب الانتـاج الآسيوى » و « المخطط » ـ يفتقران ـ كلاهما ـ الى صلاحية كل منهما ، مستقلا عن الآخر ، لاستيعاب تعقد المجتمع العربى فى العصر الوسيط · ولا يكون ـ بالتالى ، وفقا لهذا المنطق ـ سوى اللجوء الى «التوفيق» بينهما ، باعتباره الامكانية المنهجية الوحيدة المتاحة للخروج من مشكلة نقص كلا الطرفين · وهى امكانية تفترض ـ بدئيا ، وكما سبق التوضيح ـ استقلال ، أو امكانية استقلال المصطلح الاقتصـــادى الاجتماعى عن اطاره النظرى ، وبالتالى ، عن مفهومه الاصطلاحى ، كما وثقه البحث العلمى فى الاقتصاد السياسى ، منذ منتصف القرن الماضى ، وحتى الآن ·

ينتج عن ذلك ـ منهجيا ـ امكانية التلاقى «الحر» لشتى المصطلحات: « نمط الانتاج الآسيوى » و «العبودية» و «الرأسمالية» ، فى وحدة نظرية واحدة ، دون استشعار أى شك نظرى فى خلل هذه الوحدة ، معرفيا ، كنتيجة مباشرة لاســـقاط الاطار النظرى ـ او التصـــرر منه ـ عن كل مصطلح · ينتج عن ذلك ـ منهجيا ـ انطواء هذه الوحدة ، فى حـــال تحققها ـ على ادوات هدمها الذاتى ، لدى اول اختبار نظرى ، أى لدى استفادة كل مصطلح لاطاره النظرى العضوى الذى تم اسقاطه عنه دون حيثيات ·

ينتج عن ذلك حالة من فوضى المفاهيم والأفكار ، واختلاط التصورات الذهنية بالمصطلحات ذات السمة العلمية ، على نحو يقترب من الصورة الخيالية للسديم الأول عند نشوء العالم ·

(٤)

تتبدى ملامح التشابه والتمايز ، فى المنطلقات المنهجية الأولى ، لدى «مروه» و «تيزينى» ، فى عدد من الملامح والملاحظات :

(1) فالاثنان يتحفظان على « مخطط المراحل » ، باختلاف التبرير النظرى · فالتحفظ ـ لدى «مروه» ـ ينطلق من نسبيته ، فيما ينطلق تحفظ

«تيزيني» من عدم شموليته • ولكن الوجه الآخر لمثل هذا التحفظ ـ استنادا على ما قدماه من تبريرات ـ ينطوى على قبول نسبى للمخطط ، أو بعض فروضه • يتبدى ذلك ـ لدى «مروه» ـ فى الانطلاق من «اقطاعية» المجتمع العربى الوسيط ، فيما يتبدى ـ لدى «تيزينى» ـ فى القول بامكانية اللجوء الى « مصطلحات أخرى » ، اضافة الى مصطلح « نمط الانتاج الآسيوى » •

(ب) يعرض الاثنان لـ «نمط الانتاج الآسيوى » ، ولكن ضمن فهم خاص بكل منهما • يعتبره « مروه » أحد «أشكال» الاقطـاع ، ليختلف ـ من ثم ـ عن الشكل الأوربى للاقطاع،فيما يصبح قابلا ـ لدى «تيزينى» ـ للاستخدام كـ «مصـــطلح» ، مع امكانية التحرر من اطاره النظرى ، من ناحية ، وامكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى ، من ناحية ثانية • ذلك يعنى ـ لدى الاثنين ـ أن «نمط الانتاج الآسيوى» ، كمفهوم أرست البحوث الماركسية ـ منذ ماركس وانجلز ـ حدوده وأبعاده ، هو موضع تحفظ ما • فهو ليس نمطا انتاجيا نوعيا ، لدى «مروه» • وهو ليس مصطلحا وافيا لمعالجة المجتمع العربى الوسيط ، اجتماعيا اقتصاديا ، لدى «تيزينى » •

(جـ) يقود التحفظان السابقان ـ على « المخطط » و « نمط الانتاج الآسيوى » ـ الى فتح الباب على اتساعه أمام «التوفيقية » النظرية : يصبح « نمط الانتاج الآسيوى » شكلا خاصا من أشكال الاقطاع ، لدى «مروه» ، فيما يمكن التحرر من اطاره النظرى ـ لدى «تيزينى » ـ ليتوافق ، على نحو ما ، مع مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية •

(د) تشى هذه «التوفيقية» بالملمح المثالى ، المتخفى وراء سيادة المصطلح المادى التاريخى الجدلى • فهى محكومة بنوع من «الانتقاء» الذهنى المجرد ، المتعارض مع معطيات التطور الحالى للمعرفة العلمية بآليات تطور المجتمعات الانسانية عامة،والعربية خاصة،والمنقطع عن أى أساس موضوعى يتصل بالتاريخ الاجتماعى الاقتصادى العربى • أى أن هذه التوفيقية تفتقر ـ من ناحية ـ الى أى مستند نظرى معرفى،أومادى واقعى،وتأخذ ـ من ناحية أخرى ـ سمتا اطلاقيا ، دون حيثيات أو براهين • ذلك يعنى ـ هنا ـ أن الواقع الذهنى ـ بما ينطوى عليه من توفيقية ـ هو ما يحكم الواقع الموضوعى ، ويشكله • وذلك مايفسر امكانية فصل الاطار النظرى عن المصطلح ، دون ادراك للعلاقة العضوية الموضوعية بينهما •

(هـ) تجد هذه «التوفيقية» جذرها الفكرى ـ من ناحية ـ فى سيطرة « مخطط المراحل » على الفكر اليسارى ، وخاصة الماركسى ، فى البلدان العربية ، والتى استمرت منذ بداياته الأولى ، تقريبا ، ومن ناحية ثانية ، فى صعود مفهوم « نمط الانتاج الآسيوى» الى حلبة المناقشات العلمية ، واكتسابه بعدا علميا قويا ، يستند على الشواهد والبراهين التاريخية ، بما لم يعد من الممكن تجاهله • تجد هذه «التوفيقية» جذرها الفكرى ـ اذن ـ فى التأرجح بين المنجزات العلمية الماركسية الأخيرة حول بلدان الشرق ، ومنها ـ بطبيعة الحال ـ البلدان العربية ، وبين التكوين الفكرى التقليدى المحافظ ، الذى شـــاب الاتجاهات الماركســية العربية ، ولايزال مسيطرا على القطاعات الكبرى منها ، حتى الآن •

ثانيا : التحديد الطبقى للمجتمع العربى الوسيط

كيف تتحقق هذه المنطلقات النظرية الأولى ـ تطبيقا ـ فى بحث الأوضاع الطبقية فى المجتمع العربى الوسيط ؟ تلك هى المسألة • وكيف يتبدى المجتمع العربى الوسيط ، فى ضوء هذه المنطلقات ؟ ذلك وجه آخر من نفس المسألة •

(١)

يتميز النظام الاجتماعى ، القائمة على أساسه دولة الخلافة الاسلامية ، أموية كانت أم عباسية ـ لدى «مروه» ـ «بالســمة الأســاسية لعلاقاته الانتاجية : أى الملكية الاقطـاعية **والاســتثمار الاقطاعى** » (٢ / ١٣) • وهى « السمة العامة ، أى السمة الاقطاعية ، للنظام الاجتماعى الذى تمثله وتدعمه دولة الخلافة» (٢/١٤) •

ولكن ، كيف تتبدى السمة الاقطاعية للمجتمع العربى الوسيط ؟

١ ـ لقد « دخلت الفئة الحاكمة الاسلامية طرفا مباشرا فى عملية الانتاج الزراعى (••) لا بوصف كونها سلطة ســياسية ممثلة لفئــة الاقطاعيين وحسب ، بل كذلك بصفتها المالك للأرض والمستثمر الاقطاعى الأكبر » (٢/ ١٣) •

٢ ـ « أخذت السلطة ، بصفتيها معا : الاقتصادية والسياسية ، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل ، وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها » (١٣/٢) •

٣ ــ « اتخذت دولة الخلافة خطة اقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها » (٢/١٦) ٠

٤ ــ وقد تمتع ممثلو السلطة فى مختلف أقاليم الدولة العباسية باستقلالية واسعة الحدود ، تحولوا معهــا الى اقطاعيين من المرتبة الأولى ، يرشون مركز السلطة للابقاء على مراكزهم واقطاعاتهم (٢/٢٤).

٥ ــ أما الحكام العباسيون ، فقد « رأينا عنايتهم تتوجه ، فى تلك المرحلة الأولى من ولايتهــم ، الى تجديد نظام الرى لتحسين نظــام استثمار الأراضى ، وتعديل النظام الضرائبى (٠٠) ومسح الأراضى الخراجية فى غير العراق » (٢/٤٥٨) ، فيما تجلى أحد أسس الاتجاه العام الجديد لنظام الحكم العباسى « باقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الادارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها » (٢/٤٥٩) ٠

٦ ــ ويتخلى الفلاحون والشغيلة الزراعيون عن العمل فى الأرض ، ويهاجرون الى العمل فى المدن أو البطالة ، تحت وطأة ارهاق العمل ، والزيادات الضريبية ، وسوء جبايتها (٢/١٣) ٠

نخلص من كل ذلك الى ما يلى :

(أ) أن الدولة ــ وفقا لذلك ، وهى دولة مركزية ــ تبدو باعتبارها السلطة العليا المهيمنة ، كسلطة سياسية طبقية ، وكسلطة اقتصــادية باعتبارها « المالك الأكبر للأرض » ٠ ذلك يعنى أن الشــرط الأول من شروط « الملكية الاقطاعية » ــ كملكية فردية للسيد الاقطاعى ــ يتناقض هنا مع ملكية الدولة المركزية للأرض ٠ تلك الملكية التى ترتب للدولة حقوقا سيادية على الأرض ، تتبدى لدى « مروه » ــ فى «اقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها » ، وامكانية استعادة ما وزعته من «اقطاعات» ، هذه الامكانية التى تدفع على رشــوة مركــز السلطة ٠

فالحق الأول ــ توزيع الأرض ــ هو اثبات لحق الدولة البدئــى والأولى فى ملكية الأرض ، حيث تنتفى ــ كنمط سائد ــ الملكية الخاصة الاقطاعية ٠ وهو توزيع يتم ــ لدى «مروه» ــ بهدف «التخلص من أعباء

استثمارها ، بحكم افتقار الدولة الى جهاز استثمارى تنفيذى ، وان تضخم الجهاز الادارى البيروقراطى ، الذى يجبى عائد الاستثمار لصالح الدولة ٠

والحق الثانى ـ حق استعادة ما وزعته من «اقطاعيات » ـ هو اثبات لحق الدولة الأخير والنهائى فى ملكية الأرض ملكية رقبة ٠ أى أن ما تمنحه الدولة للأمراء ولممثليها فى مختلف الاقاليم ، هو ـ فى حقيقة الأمر ـ حق انتفاع ، قابل للانتقال الى آخرين ـ بحكم طبيعته ـ فى حال تغير الخلافة ـ نفسها ، أو ـ احيانا ـ فى حال تغير الخليفة داخل الخلافة الواحدة ، أو فى حال اكتشاف اشتراك بعض الحائزين على هذه « الاقطاعيات » فى احدى المؤامرات الانقلابية ، الخ ٠

بل ان سريان هذا الحق الأخير يتخطى الأمراء وحكام الاقاليم ، لينطبق على الخليفة/الحاكم الأول ، نفسه ، فى حال انقلاب الخلافة ككل ، من أموية الى عباسية ـ مثلا ، أو فى حال الانقلاب العنيف على احد الخلفاء ، ضمن الخلافة الواحدة ، والاطاحة به ، عنوة ٠ فامتيازات الخليفة/الحاكم الأكبر ـ بما تتضمن من امتياز حيازة « الاقطاعيات » ـ هى امتيازات بحكم المنصب ، ترتبها الدولة ، كجهاز سيادى ٠ أى أنها مرهونة ـ فى الانتفاع بها ـ بالاستمرار فى المنصب ، أصلا ٠

لامحل ـ هنا ، اذن ـ لاعتبار ملكية الأرض السائدة فى المجتمع العربى الوسيط ، ملكية اقطاعية ، لانتفاء حقوق ملكية رقبة الأرض ، والاقتصار على حق الانتفاع ، المرهون بالاستمرار فى الوظيفة الحكومية ، ولصدور الامتيازات ـ بما فيها حق الانتفاع بالأرض ـ عن الدولة ، وليس عن التوريث فى عائلة معينة ٠

ذلك يعنى أن « الفئة الحاكمة الاسلامية » ليست طبقة «اقطاعية» ، أو «ممثلة لفئة الاقطاعيين » ، وانما هى «طبقة حاكمة» مستغلة ، تستمد سلطتها السياسية من تشكيلها لجهاز الحكم ، وامتلاك كل سلطاته ، وتستمد موقعها الاقتصادى من سيطرتها على فائض قيمة عمل الفلاحين ، فى شكل الخراج ، ومن « الاقطاعيات » الكبيرة التى تدار لصالح افرادها ، بصورة مباشرة ٠

ذلك يعنى ــ أيضا ــ أن ممثلى السلطة المركزية فى الأقاليم ــ ورغم استقلاليتهم النسبية ــ لم « يتحولوا الى اقطاعيين » ، من أية مرتبة ، لانتفاء الملكية الاقطاعية • فالامتيازات التى حصلوا عليها تعود ــ فى المقام الأول ــ الى المنصب ، وليس الى الوراثة ضمن عائلة اقطاعية • ومن ثم ، فقد كان عليهم ــ فى كثير من الفترات ــ أن يقدموا الرشاوى ، كما ذكر «مروه» ، الى مركز الخلافة ، أو أن يزيدوا فى استنزاف الفلاحين وأهالى البلاد المحكومة ، لزيادة عائدات الدولة ، لضمان «الابقاء على مراكزهم» ، بما توفره هذه المراكز لشاغليها من امتيازات متعددة ، من بينها « الاقطاعيات» ، دون أن ترقى هذه الامتيازات ــ بحكم انها امتيازات منصب ، وليست امتيازات شخصية ــ الى حد «الملكية الاقطاعية » •

(ب) ونعلم أن « جوهر الاقطاع الأوربى القديم والوسيط ، بالمعنى الدقيق ، هو تبعية الفلاحين تبعية شخصية للسيد الاقطاعى الذى يملك الأرض ومن عليها ، قانونيا ، ملكية فردية مباشرة ، وملكية السيد للعبد تقريبا ، ولهذا كان الفلاح قنا Serf ، وكان نظام الاقطاع هو نظام الأقنان Serfdom (٥) •

ولكننا نعلم ــ أيضا ــ من الاشارات القليلة التى وردت لدى « مروه » ــ ان هذه التبعية الشخصية لم تكن هى العلاقة القائمة ، وانما كان ثمة علاقة مختلفة نوعيا ، تستند على الاختلاف النوعى فى طبيعة ملكية الأرض • فلقد « أخذت السلطة (وفقا لمروه) ، بصفتيها معا : الاقتصادية والسياسية ، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها ، فتعرقل نموها ، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيرا الى التخلى عن العمل فى الأرض والهجرة عنها الى العمل فى المدن ، أو الى البطالة »(١٣/٢) • فـ «السلطة » ــ هنا ــ هى طرف العلاقة مع الفلاحين • و« التبعية » لاتعود الى سيد اقطاعى فرد ، وانما الى الدولة ، كسلطة حاكمة عليا • ومن ثم ، يكون رد فعل الفلاحين ــ ازاء تفاقم استنزاف السلطة لهم ــ موجها الى الدولة ، المالك الأكبر للأرض ، « بالتخلى عن العمل فى الأرض ، والهجرة عنها الى المدن » •

أى ان الوضع القانونى للفلاح العربى فى العصر الوسيط هو انه حر ازاء الآخرين ، وفى العلاقة معهم ، وليس قنا مملوكا للسيد الاقطاعى الذى يملك الأرض • ولكن ، اذ ترجع ملكية الأرض للدولة فان تبعيته ــ بدورها ــ ترتد الى مالك الارض:الدولة،ضمن وضع من«التبعية العامة»،

أو ما أسماه ماركس بـ «العبودية العـــامة» • ولا ترتب هذه التبعية ـ أو « العبوديـــة العـــامة » ـ التزامـــات « قنيـــة » قبـــل فـــرد ما ، بشكل شخصى ، أو ترتب حقوقا سيادية اقطاعية لفرد ما ، بشكل شخصى ، وانما التزامات قبل الدولة ـ المالك الأكبر ـ وحقوقا لها ، ممثلة فى شخص الخليفة ، أو الوالى •

ومن هنا ، فعلاقة الفلاحين بممثلى النظام ـ ابتداء من الخليفة وولاة الأمصار ـ علاقة عامة ، تنتفى فيها التبعية الشخصية المباشرة ، مستمرة مع تغير الخلفاء والخلافات ، وتبدل الولاة والولايات •

(جـ) اننا ـ اذن ـ بازاء دولة مركزية ، ســـياسيا ، تتخالف مع انفصالية وتشرذم الامارات الاقطاعية ، كما عرفتها أوربا الوسيطة • وهى مركزة تقوم على دور اقتصادى ، يتجلى فيما أشار اليه «مروه» ـ وان كانت اشارته تقتصر على الحكام العباسيين ـ من « تجديد نظام الرى لتحسين نظام استثمار الأراضى ، ومسح الأراضى الخراجية فى غير العراق » • كما يتجلى فى اعداد وتجهيز الجيوش الجرارة الخارجة الى الفتوحات • وكلا الأمرين مما يفرض حشدا للقوى العاملة ، ومركزة فى الادارة ، بمستوياتها وتخصصاتها المختلفة ، لاتحققه الا مركزة الدولة المترامية الأطراف فى قبضة واحدة •

ولعل ما هو جدير بالالتفات ـ فى هذا الصدد ـ أن النشأة الأولى للدولة العربية / الاسلامية ، كدولة ذات اجهزة ومؤســــسات متكاملة ـ نسبيا ـ لم تتحقق وتستمر فى الجزيرة العربية ، منشأ الدعوة الاسلامية، ومقر الخلفاء الأربعة الأول ، وانما نشأت فى الشام ، مع خلافة معاوية بن أبى سفيان ، وأن تناوب مراكز الخلافة ـ بعد ذلك ـ قد توزع بين دمشق/الشام ، وبغداد/العراق ، والقاهرة/مصر ، فيما تراجع ـ بسرعة كبيرة ـ دور «الحجاز» السياسى ، الى حد التلاشى ، ليفقد كل علاقة مؤثرة بانتقالات الخلافة • ما هو جدير بالالتفات ـ هنا ـ تمركز الخلافة ـ ابتداء من نشأة الدولة ـ فى بلدان تعتمد على الزراعة اعتمادا أساسيا ، فيما تعتمد الزراعة فيها على الرى النهرى ، الذى يستوجب اقامـــة مشروعات تنظيم الرى،والعناية المركزية برعاية التربة والمحاصيل،أى أن مركز الدولة قد ارتبط ـ هنا ـ سواء فى نشأته الأولى ، او انتقالاته ، بمناطق زراعية نهرية ، توفر ـ فى ذاتها ـ ضرورة اقتصادية أولـــى للمركزة •

تلك المركزة يؤكدها « مروة » حين يقرر أن أحد أسس الاتجاه العام الجديد للحكم العباسي يتمثل فى « اقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الادارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها » • وهذه المركزة « الصارمة» لـ « كل الأجهزة الادارية » ، « على اختلاف جغرافيتها » هى ما يستبعد امكانية الاحتكار الوراثى للوظائف المحلية ، بما يعنى من استبعاد امكانية تحويل أصحابها الى ملاك أراض مستقلين عن الخليفة • ذلك يعنى أن « ممثلى السلطة فى مختلف أقاليم الدولة العباسية » لم « يتحولوا الى اقطاعيين » ، من اية مرتبة ، وان تمتعوا باستقلالية ما ، طالما استبعدت « المركزة الصـــارمة » امكانية الاحتكار الوراثى للوظائف الادارية المحلية • يؤكد ذلك – من جديد – مايقرره «مروه» من لجوء ممثلى السلطة هؤلاء الى « رشوة مركز السلطة للابقاء على مراكزهم واقطاعاتهم » •

يضىء هذه المركزية ويؤكدها ، اندماج الدين فى الدولة • فالارتباط بين الدين والدولة – فى العصر العربى الوسيط – هو ارتباط عضوى ، يصبح الدين – بمقتضاه – أداة مركزة سياسية ، يستخدمها الخليفة لدعم واستمرار السلطة السياسية ، وتأكيد سيطرته الشاملة • يندمج « الامام الأكبر» / «خليفة الرســـول » فى « الحاكم الأعلى » ، دون أن يتناقض ذلك مع تكون فئة « رجال الدين» ، كبيروقراطية دينية ، تعمل فى خدمة الدولة ، باعتبارها مؤسستها الدينية • يشير الى ذلك « مروه» ، من أن « الأيديولوجية الدينية (كانت) هى السند الحقوقى الأساسى لســـلطة الخلافة وسيطرتها السياسية ، أى سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعى ، نظام علاقات الانتاج القائمة » (٢/٢٧) • ومن هنا ، كانت المبايعة بالخلافة أو عدم المبايعة ، فعلا سياسيا دينيا فى آن ، يشير الى الدخول فى ، أو الخروج عن – السلطة المركزية ، على نحو ما تكرر كثيرا فى التاريخ العربى الاسلامى ، ابتداء من تمنع على بن أبى طالب عن مبايعة أبى بكر •

ذلك يشير – فى المقابل – الى أن حركـات المعارضة الســـــياسية والاجتماعية قد استندت – بدورها – على الدين ، لتتخذ خروجها على السلطة المركزية شكلا دينيا ، يقوم على تفسير أو تبرير أو تكييف مخالف للأيديولوجيا الدينية للدولة •

(د) تتخالف هذه السمات الخاصة بالمجتمع العربى الوســـيط – والتى استقينا معطياتها الأولى من «مروه» – والسمات الخاصة بالنظام

الاقطاعى ، كما عرفته أوربا فى العصر الوسيط ، التى أخذ عنها مصطلح « الاقطاع » دلالته الاجتماعية الاقتصادية والسياسية • أى أن المصطلح ـ وهو هنا« الاقطاع»ـ يتناقض،بشكل حاد وواضح،مع المعطيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الواقعية فى المجتمع العربى الوسيط • ومن ثـم يكون السؤال : لماذا نشأ التناقض بين المصطلح والمعطيات التاريخية ؟ وكيف ينحل هذا التناقض ؟

(٢)

تتزايد حدة هذا التناقض مع اقرار « مروه » بأن « الاقطاعية فى أوربة تختلف عن الاقطاعية فى الشرق » ، وبأن « هذا الاختلاف حقيقة تاريخية » • وهنا ، لاينحل هذا التناقض على أساس من التوفيقية ، أى على أساس من اختلاف المجتمعين ضمن «تشكيلة اجتماعية مننوعواحد» •

فلقد كشفت المعطيات العينية التى قدمها « مروه» ـ بصدد النظام الاجتماعى الاقتصادى والسياسى العربى الوسيط ـ عن ملكية الدولة للأرض ، ملكية رقبة ، وعن عبودية عامة ، ووحدة مركزية صارمة ، فيما تكشف معطيات النظام الاجتماعى الاقتصادى والسياسى الأوربى الوسيط ـ كمعطيات عامة ـ عن ملكية فردية خاصة للأرض ومن عليها ـ كالقنان ، واستقلالية الامارات الاقطاعية ، والانفصال بين السلطتين الدينية والمدنية •

فلنحدد ـ اذن ـ مفهوم « التشكيلة الاجتماعية » • يشير المفهوم الى « كيان اجتماعى موحد يشكل فيه نمط الانتاج للثروة المادية الأسـاس المحدد (بالكسر) ، كما أن فيه تكون جميع مظاهر العلاقات الاجتماعية مندمجة »(٦) • وفيما يشير المفهوم الى أن « التشكيلة الاجتماعية » لا تكون نقية ، اذ يمكن أن تنطوى على عدة أنماط اجتماعية ، فانه يشير الى أن « نمط انتاج الثروة المادية » هو الأساس المحدد » (بالكسر) •

ونعلم ـ مما سبق ـ مدى الاختلاف بين نمطى الانتاج فى كل من المجتمع العربى والمجتمع الأوربى الوسيطين • أى أن هذا الاختـلاف ـ بمداه السابق ـ قائم بين الأساسين المحددين لكلا الكيانين الاجتماعيين • ذلك يعنى ـ اذن ، بوضوح ـ أن ليس ثمة « تشكيلة اجتماعية من نوع واحد » تضم المجتمعين ، وانما ينتمى كل منهما الى « تشكيلة اجتماعية » ـ أو الى تكوين اجتماعى اقتصادى مغاير لما ينتمى اليه الآخر •

حقا ، ان « هذا الاختلاف حقيقة تاريخية » • ولكن هذه « الحقيقة التاريخية » لاتتوقف عند الفرعى ــ فلربما كان ثمة فرعيات هى ، بالذات ، موضع تشابه بين المجتمعين ــ ولكن تبدأ من المحدد الأساسى ، من نمط الانتاج ، لتتخلل التكوين الاجتماعى الاقتصادى •

فالمسألة ــ هنا ، فى بعض جوانبها ــ تكمن فى غياب مفهوم التكوين الاجتماعى الاقتصادى ، ومفهوم نمط الانتــاج ، ودلالتهما الاجتماعية الاقتصادية ، وفى غياب ماهية العلاقة بينهما ، وطبيعتها • كما تكمن ــ جزئيا ــ فى استقراء وقائع التاريخ الاجتماعى فى بعثرتها ، وافتقاد الخيط الناظم لها فى وحدة شاملة • هذا البعد المعرفى السلبى هو ما أدى ــ جزئيا ــ الى الخلط بين التشابهات والتمايزات بين المجتمعين ، والى اساءة تقدير وزن كل منها ، وبالتالى ، الى الحكم الأخير بالوحدة النوعية بينهما ، وبالتالى ــ ايضا ــ الى اعتبار المجتمع العربى الوسيط مجتمعا اقطاعيا ، على نحو يناقض الواقع التاريخى •

(٣)

يتكشف المجتمع العربى الوسيط ــ لدى « تيزينى» ــ عن تكوين مباين لما قدمه « مروه» • يبدأ هذا التباين من المنطلقات الأولى ــ نسبيا ــ ويتعمق لدى استقراء هذا المجتمع ، متخذا ــ لدى «تيزينى» ــ شكل شبكة متعددة الأطراف ، مختلطة العلاقات ، ليصبح الوضع اشبه بالمتاهة ، ليفرض تأنيا ودقة فى استقصاء وتحديد الأطراف الاجتماعية المكونة للمجتمع العربى الوسيط ، وأوزانها وادوارها التاريخية ، وعلاقاتهــا المتبادلة •

(أ) يبدأ «تيزينى» برصد سمات «أسلوب الانتاج الآسيوى » ، كما حدده ماركس ، باعتبارها : غياب الملكية الخاصة للأرض ، ودور الدولة حيال المشاعة ، واندماج الريع بالضــريبة ، ودور الدولة فى النهب الخارجى (الحرب) • ويبدأ ــ من ثم ــ فى رصد «مظاهر اسلوب الانتاج الآسيوى » فى المجتمــع العربى الوســيط • تتبدى هذه المظــاهر فى ١) مجموعات فلاحية ريفية حائزة على حد أساسى من الاستقلال الاقتصادى يتيح لها أن تنتج فى اطار من الملكية العامة للأرض • ٢) تظهر الدولة متجسدة بصفتين : صفة الحاكم وصفة المالك • ٣) يتركز حق الملكية بيد السلطة العليا من الدولة المركزية •٤) رجال الدولة وأعوانها ، تقطعهم

الدولة مناطق يتصرفون بها كحكام وكمالكين ٥) تجدر الاشارة الى أن الفلاحين والمزارعين ، مثلهم فى ذلك مثل المقطعين ، لايملكون الأرض التى يعملون عليها ، بل لهم الحيازة ، ضمن الشروط المشار اليها فوق ، ليس الا (٦٠/٦١) .

نحن ـ اذن ـ أمام قراءة للمجتمع العـــربى الوســـيط ، مبـــاينة لما قدمه « مروه » ، من حيث الأساس . فما قدمه «تيزينى» من سمات لهذا المجتمع يتوافق والسمات الأساسية لنمط الانتـــاج المعروف بـ « الآسيوى » .

وليس لنا ـ فى الحدود العامة ، فى ذلك ـ سوى ملاحظتين :

الأولى : أن صفتى الدولة ـ الحاكم والمالك ـ هما ، فى حقيقة الأمر ، صفة واحدة . اذ لا انفصال ـ هنا ـ بين الحكم والتملك . فحكم الدولة هو ـ فى وقت واحد ـ شرط ونتيجة التملك ، والعكس بالعكس ، تقريبا ، دون امكانية وضع حدود فاصلة بين الحكم والتملك . فالدولة ـ هنا ـ حاكم ومالك ، كصفة واحدة ، ليمثل بعدا هذه الصفة الواحدة ماهية الدولة فى نمط الانتاج الآسيوى ، بحيث يفضى انقسام ـ أو انفصال ـ هذه الصفة الواحدة ، نظريا على الأقل ، الى هدم ماهية الدولة ، كمكون أساسى من مكونات نمط الانتاج الآسيوى .

الثانية : أن رجال الدولة وأعوانها لايتصرفون بالمناطق التى أقطعتها الدولة لهم ، كحكام ومالكين ، اذ أن « المقطعين لايملكون الأرض التى يعملون عليها ، بل لهم حق الحيازة .. ليس الا » ، كما يشير «تيزينى» نفسه ، فى التمييز ـ وهو تمييز ضرورى ، اذ يقوم على واقع تاريخى ـ بين «الملكية» و «الحيازة» . وذلك ما أعاد «تيزينى» تأكيده ، فى موضع لاحق ، اذ أنهم « لم يكونوا فى موقع القادر على التصرف الكامل بتلك الأرض وتملكها »(٦٥) .

(ب) معتمدا على الملامح السابقة ، يؤكد «تيزينى» أن « فى المجتمع العربى الوسيط ـ من أواخر القرن السابع وحتى بدايات القرن الحادى عشر ـ تكونت ملامح ذلك الأسلوب الانتاجى « الآسيوى » (٦٠) . وهذا التأكيد يمثل ـ فى ذاته ـ نقطة تباين حادة مع ما ذهب اليه «مروه» من «اقطاعية» نمط الانتاج السائد فى المجتمع العربى الوسيط .

ولكن نقطة التباين هذه سرعان ما تبدأ فى التلاشى ، عندما يتحول « المقطعون » (بفتح الطاء) الى « اقطاعيين » ، الى اتجاه «اقطاعى» ، أو مناخ «اقطاعية» ، الى «طبقة اقطاعية» ، الى الاستفادة من كافة الاشتقاقات المستندة على الجذر اللغوى «قطع» و «أقطع» . ولا يتنافى ذلك ـ لدى « تيزينى » ـ مع استمرار استخدام مصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » . ويتحقق التوفيق من خلال دمج «الاقطاع» فى « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، ليصبح بعدا من أبعاده ، أو شكلا انتاجيا من أشكاله المتعددة .

هكذا يحتوى « أسلوب الانتاج الآسيوى » ـ فى المجتمع العربى الوسيط ـ « مناخ اقتصادية واجتماعية تشير الى اقطاعية والى رأسمالية تجارية مبكرة » (٦٠) . وتتحدد عناصر « أسلوب الانتاج الآسيوى » بأنها « العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية » (١١٩) .

هنا ، يبدأ التناقض الأول داخل « المخطط » الذى قدمه «تيزينى» عن المجتمع العربى ، ابتداء من العصر الوسيط ، وامتدادا حتى أوائل القرن الحالى ، على الأقل . يبدأ هذا التناقض من الاقرار بانتفاء الملكية الخاصة للأرض ، كملكية سائدة ، منذ العصر الوسيط ، مع الاقرار المتزامن بوجود الاقطاع ، أى بوجود الملكية الخاصة للأرض ، كنمط سائد .

فالمعطيات التى قدمها «تيزينى» ـ بصدد علاقة ملكية الأرض ـ تؤكد على «الملكية العامة للأرض» حيث «حق الملكية يتركز بيد السلطةالعليا من الدولة المركزية » ، التى «تقطع» الأرض كحق انتفاع ، أو حيازة ، دون أن يتحول الى امتلاك ، ينطوى على حق التصرف الكامل . ذلك يعنى انتفاء الأساس الاقتصادى لنشوء الاقطاع ـ الملكية الخاصة للأرض ومن عليها ـ حيث التعارض الأولى بين نمطى ملكية الارض . وتنتفى ـ من ثم ـ امكانية تحول «المقطعين» (بالفتح) الى «اقطاعيين» ، بالدلالة الاجتماعية الاقتصادية للمصطلح ، فى انتفاء تحول حق « الحيازة » أو «الانتفاع» الى « ملكية رقبة » .

يضاعف من حدة هذا التناقض الأولى ، مايشير اليه «تيزينى» من علاقة « بين الدولة والاقطاع » (٦٥) ، كطرفين متمايزين . والمسألة هنا ، أن الدولة المركزية ـ كمالكة للأرض ـ هى نفى للاقطاع ، فيما لاينشأ اقطـاع عن محض حق الحيازة . بل أن هذا الحق الأخير ، لايمثل

ـ فى حقيقة الأمر ـ « حقا » بالمعنى القانونى ، أو الواقعى ، طالما كان من حق الدولة ـ باعتبارها مالكة الأرض ملكية رقبة ـ نقله،أوتحويله الى آخرين، وهو ماكان يحدث كثيرا ، فعليا · وهذا هو المعنى الواقعى لما يتردد كثيرا فى كتابات المؤرخين العرب القدامى ، من أن الخليفة قد «أقطع» شخصا ما أرضا ما ، دون أن ينصرف هذا المعنى الى الدلالة الاجتماعية الاقتصادية الراهنة لمصطلح «الاقطاع» ، طالما أن شروطه الاجتماعية الاقتصادية لم تتحقق ، تاريخيا ، فى هذا المجتمع · فمصطلح «الاقطـــاع» هو تكثيف تجريدى ، من خلال اللغة ، لأوضاع وشروط وعلاقات اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية تاريخية خاصة · أى أن هذا المصطلح ينبثق عن تلك الأوضاع والشروط والعلاقات ، فى شكل تصورى · ويصبح تعميمه ، على هذا المجتمع او ذاك،فى هذه المرحلة أو تلك،مشروطا ـ أولا وأخيرا ـ بتحقق دلالته الاجتماعية الاقتصادية والســـياسية والثقافية ، تاريخيا على المجتمع المعين ، فى المرحلة التاريخية المعينة ·

(جـ) يقود هذا التناقض الأولى ـ وخاصة فى حلقته الأخيرة ـ الى احدى نتائجه الضرورية ، فى افتراض علاقة ذهنية بديلا عن علاقة واقعية تاريخية · فـ « ارتباط الســــلطة المركزية باقطاع الأرض ارتباطا ضروريا كان ، فى حقيقة الأمر ـ تعبيرا عن علاقة تضايفية بينهما · فقد كمن وراء هذه الأخيرة تواطؤ ضمنى بين كلا الطرفين » · فالدولة المركزية (··) كانت (··) بحاجة مبدئية الى الاقطاع » · ولكن «احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كان منوطا بسيادتها على الاقطاع المنضوى تحت اطارها »(٦٦) ·

يكمن جــذر « الذهنية » ـ فى ذلك ـ فى تحويل « الحــــائزين » للأرض الى « اقطاعيين » ، متمايزين عن السلطة المركزية ، ومندرجين ـ بالتالى ـ فى اطار نمط اقطاعى ، لا آسيوى · وقد استند تمايزهم ـ هذا عن السلطة ـ الى كونهم «اقطاعيين»،يستندون ـ كما يمكن أن يفهم ذلك ـ الى الملكية ، لا الحيازة · اذ الحيازة ـ بما هى انتفاع قابل للمصادرة من قبل السلطة المركزية ذاتها ـ لاتصلح مستندا فى علاقة تنطوى على « الضرورة والقسر » (٦٥) · أما اذا اعتمدنا ما كان قد قرره «تيزينى» ـ من أن « حق الملكية يتركز بيد السلطة العليا من الدولة المركزية » ـ فان «الاقطاع» يفقد بذلك مستنده الأساسى الافتراضى فى علاقة « الضرورة والقســـر » ··

فلنعد الترتيب ـ اذن ـ دون خروج على مقدمات «تيزيني» ، بل بالاستناد اليها • فالسلطة المركزية فى دولة الخلافة تقبض على زمام الأرض ، كملكية رقبة • ولا يتنافى ـ أو ينتقص ـ توزيعها الأرض على الفلاحين والأمراء والولاة وقادة الجيش وكبار البيروقراطيين ، من حقها الأعلى فى ملكية الأرض ، اذ ماتمنحه لهؤلاء ليس سوى « الحيازة » و « الانتفاع » ، محتفظة بـ « الملكية » فى يدها ، كمرجع أخير • تتسم هذه «الحيازة » بامكانية الانتزاع ، واعادة التخصيص • وهى السمة التى حالت دون تكون اقطاع عربى ، بما يستند عليه ـ أساسا ـ من ملكية خاصة للأرض•ومن ثم،فلم يتحول كبار «المنتفعين» بالأرض الى اقطاعيين ، فظلوا ـ كما هم ، فى الحدود العامة الرئيسـية ـ لكبـار «منتفعين» أو «مقطعين» • وقد ظل انتفاعهم بالأرض مشروطا بالتصاقهم برأس السلطة السياسية ـ المالك الأكبر ـ دون انفصال ، فيما كان انقلاب الخلافة أو الخليفة ، وحلول خلافة جديدة أو خليفة جديد ، يعنى ـ فى الحدود العامة ـ انتزاع حيازة الأراضى ، لاعادة توزيعها على الأعوان والقادة الجدد ، من بيروقراطية عسكرية ودينية ومدنية • وقد مثلت هذه العملية المتكررة ـ انتزاع الحيازة ، واعادة توزيعها ، وفقا للسلطة الجديدة ـ عقبة أساسية أمام استقرار الحيازات فى أيد ثابتة ، الى حد التحول الى ملكية •

يعنى ذلك ، أنه « ليس ثمة انفصال بين «الدولة المركزية » و «كبار المنتفعين » ـ الذين يرى فيهم «تيزينى» «اقطاعيين» ـ اذ هم الأداة المباشرة للدولة فى ادارة الأعمال وتنظيم أنشطة الحكم المختلفة • وفى ذلك ، فان وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية مرهونة بتأديتهم لواجباتهـم الوظيفية السياسية فى خدمة الدولة ، الممثلة فى الحاكم • أى أنهم ـ من هذه الزاوية ـ عنصر أساسى من «مركزية الدولة » وسلطتها العليا ، ومن ثم ، من الطبقة الحاكمة نفسها ، وليسوا طبقة مستقلة تنزع لمناوأتها ، أو التواطؤ معها بصورة عفوية ضمنية(٧) • ومن ثم ، فان تغير السـلطة المركزية ، وانتقالها الى أيد جديدة ، لم يكن ليقتصر على الخليفة/المالك الأكبر ، بل كان يمتد الى الطبقة الحاكمة كلها ـ كبار المنتفعين ـ بما هى الأداة المباشرة للمالك الأكبر •

ذلك يعنى أن « ارتباط السلطة المركزية » بـ «كبار المنتفعين» كان

ـ حقا ـ «ارتباطا ضروريا» ، بل عضويا ، بما يمثلون من اعضاء فى طبقة واحدة ، متداخلى ومشتركى المصالح •

وبالتالى ، فان «احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » لم يكن « منوطا بسيادتها على الاقطاع » • يكمن السبب المبدئى فى انتفاء وجود الاقطاع ـ من ناحية ـ وفى حقيقة أن «كبار المنتفعين» بالأرض يمثلون قسما أساسيا من «السلطة المركزية» ذاتها ، من ناحية أخرى • يكمن السبب الأعمق فى اداء هذه السلطة المركزية لوظيفتها الاقتصادية الاجتماعية ، التى تتركز فى القيام بالأشغال العامة الكبيرة ، التى تفوق طاقة التجمعات الصغيرة المتناثرة ، كأعمال الـري ، وتأمين طرق التجارة ، وتنظيم مقاومة الغزوات والاغارات الخارجية ، والقيام بالغزو الخارجى ، والتنظيم الادارى للمجتمع •• الخ • فمن خلال هذا الدور ، نشأت السلطة المركزية ، وحافظت على مكانتها فى المجتمع • وهو الدور الذى مكن لها من السيطرة العامة على الأرض ، ومن ثم ، السيطرة الاجتماعية الاقتصادية • ومن ذلك ، فان نشوء وتنامى الحركات الانفصالية فى دولة الخلافة ، كان مشروطا ـ الى حدود كبيرة ـ بضعف السلطة المركزية وتراخيها ـ أو اهمالها ـ فى اداء وظيفتهـــا فى المجتمع • ذلك لايلغى ـ بطبيعة الحال ـ واقع السيادة القاهرة التى تتخلل العلاقات الداخلية للبناء الاجتماعى ، ولكنه يؤكد على الأساس الحقيقى لـ « احتفاظ السلطة المركـــزية بقدرتها وهيبتهـــا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » •

(د) يحاول «تيزينى» تدارك هذا الاختلاط ، بالتمييز بين «الاقطاع العربى» و «الاقطاع الأوربى» ، فى العصر الوسيط ، على أساس من الدور الذى مارسته الدولة المركزية فى الامبراطورية العربية • «هاهنا ، فى تلك الخصيصة ، نواجه احدى الحلقات الأساسية ، التى تميز الاقطاع العربى عن الاقطاع الأوربى فى العصر الوسيط • وهو تميز ذو شأن » (٦٥) • « ان ذلك الوضع المركب والمتداخل بأطرافه المكونة له ، بلور نمطا من العلاقات ذات التوجه الاقطـــاعى المتميز عن النمط الاقطاعى الكلاسيكى (فى أوربا الوسيطة) ، نمطا لايمكن فهمه بعيدا عن الدور الذى مارسته الدولة المركزية فى امبراطورية مترامية الأطراف ، أى بعيدا عن « أسلوب الانتاج الآسيوى المعقد »(٦٢) •

ولكن هذا التدارك يمثل انعكاسا للاختلاط السابق ، دون أن يفضه •

فالتمايز الذى يقدمه «تيزينى» ــ هنا ــ هو تمايز بين «اقطاعين» ، عربى واوربى ، اى تمايز بين شكلين من العلاقات الاقطــاعية ، وليس بين نمطين انتاجيين مختلفين · ذلك يعنى أن التكييف الاجتماعى الاقتصـــادى للمجتمع العربى الوسيط لايخرج ــ رغم تميزه «تميزا ذا شأن» ــ عن حدود النمط الاقطاعى ، فيما يرتد هذا التميز الى الشكل الخاص الذى ظهر به هذا « الاقطاع » ، لا الى تميز نوعى ·

وتتكشف ــ فى هذا السياق ــ اهمية التمييز الذى التزمه «تيزينى» بين مصطلحى «النمط الاقطاعى» و «أسلوب الانتاج الآسيوى» · فهو تمييز ينطوى ــ فى سياقه ــ على اعتبار «الآسيوى» «أسلوبا للانتاج» ، وليس نمطا انتاجيا ، أى أنه أحد أساليب الانتاج المندرجة ضمن النمط الاقطاعى السائد ، وليس نمطا نوعيا متميزا · ويتسق مع هذا الفهم الخاص ، ما يراه «تيزينى» من أن «الدولة الأموية» قد مثلت «فى شرائح واسعة وأساسية منها ، البناء السياسى والادارى للعلاقات الاقطاعية » · وأن « الدولة العباسية » كانت « الاطار السياسى والادارى للاقطاع » (٢٢٢) ·

ولكن هذا المخطط يتغير جزئيا ، بتغير العلاقة بين مكوناته ، حينما يشير «تيزينى» الى وجود « العلاقات الانتاجية الاقطاعية » ، مترافقة مع « العلاقات الانتاجية الآسيوية» ، فى الدولة العربية الاسلامية (٢١٦) ، على مستوى واحد ، ضمن البنية الاجتماعية العربية ، فى ذلك الحين ، ودون سيادة لأحدهما ، أو اندراج أحدهما ضمن الآخر ·

ينقلب هذا المخطط ــ رأسا على عقب ــ حينما تصبح «العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية» هى العناصر المكونة لــ «أسلوب الانتاج الآسيوى »(١١٩) · يؤكد هذه الوضعية الأخيرة ــ مع حذف واضافة بعض العناصر المكونة لــ «الآسيوى» ــ ما يقرره «تيزينى» ، من أننا « بحثنا فى موضع سابق ، بصيغة عامة ، البنية الاجتماعية ، فأدرجتاها تحت أطار المصطلح الماركسى «أسلوب الانتاج الآســيوى » ، وذلك مذ تشكل الاتجاهين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطــاعى والرأســمالى التجارى المبكر ، الى جانب الاتجاه الآخر المخضرم ، الرقيقـــى ·· » (١٥٧) · وفى ظل الانقلاب الأخير ، يتحول «الاقطاع» الى عنصــر واتجاه ضمن عناصر واتجاهات « اسلوب الانتاج الآسيوى » ، الذى يتحول ــ بدوره ــ الى « الأسلوب » الانتاجى الرئيسى والسائد ، الذى ينطوى داخله على عناصر متعددة ، من بينها « الاقطاع » ·

فما هى المقولة الأصلية فى كل ذلك ، والتى تستند اليها ماهية المجتمع العربى فى العصر الوسيط ؟

فلنبدأ بالتمييز بين « الاقطاع الأوربى » وما يرى فيه «تيزينى » « اقطاعا عربيا » • وهو ــ حقا ــ «تمييز ذو شأن » • ولكنه ــ فى واقع الأمر ــ ليس تمييزا بين «اقطاعين» ، أى بين شكلين مختلفين من النمط الاقطاعى العام ، ولكنه تمييز بين نمطين مختلفين للانتاج ، بين «النمط الاقطاعى » و « نمط الإنتاج الآسيوى » • يرتكز هذا التمييز الأخير ــ ضمن ما يرتكز ــ على التمييز بين علاقات الملكية النوعية فى كلا النمطين، اذ «علاقات الملكية هى أساس علاقات الانتـــاج فى المجتمع »(٨) ، فيما « تشكل علاقات الانتاج الهيكل الداخلى للمجتمع » • هو التمييز بين ملكية الدولة/الخليفة للأرض فى المجتمع العربى ، وملكية السيد الاقطاعى للأرض فى المجتمع الأوربى الوسيط • وهو التمييز بين « العبودية العامة » التى تبيح للدولة استخدام السخرة فى المشروعات العامة ، وبين القنانة الخاصة ، التى يصبح الفلاحون الأقنان ــ بمقتضاها ــ امتلاكا شخصيا من قبل الاقطاعى الفرد • فنمط ملكية الأرض يحدد نمط العلاقة مع العاملين عليها ، أو المنتفعين بها • والتمايز بين نمطى الملكية ــ بين عـــامة يقوم عليها الخليفة الحاكم ، وخاصة يقوم عليها الأقطاعى ــ هو تمايز بين نمطين من علاقات الانتاج ، أى بين نمطين انتاجيين متمايزين •

ومن ثم ، ينتفى الاقطاع العربى ، الا كظاهرة استثنائية هامشية ، داخل التكوين الاجتماعى الاقتصادى العربى فى العصر الوسيط ، القائم ــ أساسا ــ على نمط الانتاج الآسيوى ، كنمط سائد • أى أن « أسلوب الانتاج الآسيوى » ــ فى ذلك ــ لاتكمن أهميته فى كونه « أداة لفهم العلاقات ذات التوجه الاقطاعى » ، فى المجتمع العربى الوسيط ، وانما فى كونه هو الأسلوب الانتاجى السائد فى هذا المجتمع •

ذلك يعنى أن البناء الســـياسى والادارى ، فى الخلافتين الأموية والعباسية ، لم يكن اقطاعيا ، فيما اعتمد المركزة السياسية والادارية ، ودمج الدين فى الدولة ــ كأيديولوجية لها ، والقهر السياسى والاجتماعى الشامل والمكثف ، فتلك ــ تحديدا ــ هى السمات العامة للبناء السياسى والادارى فى نمط الانتاج الآسيوى ، الذى يقوم على مركزة ملكية الأرض والسلطة السياسية فى يد الخليفة/الحاكم والمالك الأكبر •

(٤)

تنشأ جذور هذا الاختلاط الشامل ـ منهجيا وتطبيقيا ـ لدى «تيزيني» من عدة منابع :

(أ) النزوع الى رؤية التاريخ العربي في ثباته وسكونه من الخارج • فالاقطاعات الكبيرة كانت دائما في يد البيروقراطية العليا ـ ادارية وعسكرية ودينية ـ في الدولة العربية الاسلامية ، بما هي أداة الحكم المباشر • وتبدو هذه البيرقراطية ـ من الخارج ـ ثابتة ، غير متبدلة ، ومستمرة ـ هي نفسها ـ على طول التاريخ العربي • يفضي استقرار هذه الوضعية لعدة قرون ـ نظريا ـ الى تحول « الحيازة » الى «ملكية» ، وتحول هذه البيروقراطية الى « طبقة » اقطاعية متمايزة عن السلطة المركزية ، ومناوئة لها •

ولكن رؤية الداخل تكشف عن التحولات المستمرة والانقطاعات المتوالية في الاستقرار الشكلي الخارجي • فتغير الخلفاء/الحكام كان يفضي ـ الى هذه الدرجة أو تلك ـ الى تغير في تكوين البيروقراطية العليا الحاكمة ، والى شرخ الاستقرار في المناصب وحيازة الاقطاعات ، التي كان يعاد توزيعها على الأعضاء الجدد في البيروقراطية العليا • أما تغير الخلافة نفسها ـ من أموية الى عباسية الى فاطمية •• الخ ـ فقد كان يفضي الى قلب هذه البيروقراطية كليا ، واحلال بيروقراطية جديدة ، تدين بالولاء للخلافة الجديدة • خارجيا ، ثمة بيروقراطية واحدة ثابتة ، مستمرة ، برغم تغير الخلافات ، تحوز السلطان والأرض ، لقرون • داخليا ، ثمة بيروقراطيات متعددة ، متتالية ـ على الأقل ، بتعدد الخلافات التي تتالت على الدولة العربية ـ تحوز السلطان والأرض ، لفترات متفاوتة ، دون استقرار •

هذه الرؤية الداخلية تكشف عن استقرار مبدأ «الحيازة» للأرض والسلطان دون تحوله الى ملكية • كما تكشف عن الارتباط الشرطي الوجودي المتبادل بين البيروقراطية العليا والخليفة/الحاكم ، كطبقة واحدة •

(ب) الانطلاق من أن المسار التاريخي للتطور الأوربي هو المرجع الأخير والنموذج النموذجي لما كان يجب على المجتمع العربي أن يحتذيه •

فبرغم « الاشارة المنهجية الضرورية الى اننا ، هنا ، لانرى فى المسائل والمشكلات الأوربية الراسمالية انموذجا ينطلق منه لفهم المسائل والمشكلات التى نشأت فى اطار التطور البراجوازى العربى » (٢٤٩) ، الا أن ما يتحقق فعليا ، هو الانطلاق من النموذج الأوربى ٠

يرصد «تيزينى» أن المجتمعات الأوربية « استطاعت ٠٠ أن تحقق ثلاث مهمات رئيسية ، هى الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما فى ذلك الثورة الصناعية الأولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ضمن الحدود البرجوازية » (٢٤٨) ٠ ذلك هو المرجع التاريخى فى النظر الى تطور المجتمع العربى ٠ هكذا « اخفقت الطبقة البرجوازية (العربية) فى تحقيق المهمات الرئيسية ، التى أعلنت عن ارهاصاتها الأولى فى القرن التاسع عشر » (٢٥٧) ٠ « ان تحول تلك الطبقة الى وسيط ، أو لنقل بصيغة حادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحد الأدنى لانجاز المهمات الرئيسية التى كان عليها ، من حيث هى طبقة اجتماعية جديدة ، أن تنجزها فعلا ٠ ان قصورها عن تحقيق ذلك تحول الى خصيصة حاسمة فى شخصيتها ، بما فى ذلك وعيها الذاتى الاجتماعى : **فلا ثورة اجتماعية ــ بما فى ذلك ثورة صناعية ــ ، ولا وحدة وطنية وقومية عربية ، ولاتحويلا ثقافيا ايديولوجيا** » (٢٥٣) (التشديد الأخير من عندنا ، ر٠س) ٠

فهنا تأخذ المهمات الرئيسية التى انجزتها المجتمعات الأوربية طابع المهمات « المطلقة » ــ اللاتاريخية ــ التى يجب على كل « طبقة اجتماعية جديدة ، أن تنجزها فعلا » ، بالرغم من خصوصية التطور التاريخى ، لهذا البلد أو ذاك ٠ فهذه « المهمات » لاتنشأ ــ هنا ــ وفقا لشروط اجتماعية اقتصادية تاريخية ، وانما هى نشأت ضمن المجتمعات الأوربية ، مرة واحدة واخيرة ، لتأخذ طابع الشمولية والالزام على كل المجتمعات الأخرى ٠ ويصبح عدم انجاز الطبقة لهذه المهمات المطلقة بمثابة وصمة بالقصور الذاتى للطبقة ، اقرب الى الاتهام الأخلاقى ، والحافز على اثارة السخط الذاتى المثالى ٠

فالمنطلق ــ هنا ــ هو النموذج / المثال ، وليس واقع التطور التاريخى للمجتمع العربى ، وتكوينه المتميز تاريخيا ، « تميزا ذا شان » ٠ ومن ثم ، يصبح اى اختلاف بين المجتمعين فى الخطوط العامة للتطور ، هو بمثابة انحراف سلبى للمجتمع العربى ، يتحول ــ بدوره ــ الى اتهام له ٠ تتأكد هذه النظرة المثالية ، وتزداد تبلورا ، فيما يأخذه «تيزينى» على المجتمع

العربى ، من أنه « لم تتكون الطبقة الاجتماعية (البرجوازية) القادرة ، كما ينبغى أن يكون ، على حماية التوجه الليبرالى فى «العصروية» ٠٠ » ، كما أن « غياب الطبقة الاجتماعية البرجوازية القادرة ، كما ينبغى أن يكون ، على حماية أناس وضعوا أمام أنفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربى ، فى جانبه اللاهوتى على وجه الخصوص (٠٠) هو الذى جعلها ترى فى شىء من الاصلاح الدينى « الأعرج » طموحها الاقصـــى » (٤١٢) (والتشديد من عندى : ر٠س٠) ٠

تكمن مثالية هذه النظرة فى اغفال التمايز التاريخى البدئى بين المجتمعين ، العربى والأوربى ، فى التكون ، ومسار التطور ، ذلك التمايز التاريخى الذى بلغ درجة حادة تناقضية سافرة مع القرن التاسع عشر ، الذى شهد الدول الأوربية تستعمر البلدان العربية ، أى شهد الأولـــى تتحول الى استعمار والثانية الى مستعمرات للأولى ٠ يفضى اغفال هذا التمايز التاريخى الى اغفال التمايز فى المهمات التاريخية ، وافتراض مهمات مطلقة ، تسبح فى فضاء المثل الصافية للعقل التأملى ، تمتلك من الشمولية والالزام ما يتخطى كل قانون ، سوى قانون الصور والمثل فى الفلسفات المثالية ٠ يتأكد ذلك من تجاهل حقيقة أن المهمات لا تنشأ عن التصور ، أو عن الاستعارة من مجتمعات أخرى ، وانما عن واقع مادى تاريخى ٠ و « الجنس البشرى لايضع أبدا نصب عينيه سوى تلك المهمات التى يسعه حلها ٠٠ كما أن المهمة نفسها لاتنشأ الا حين تكون الشروط المادية لحلها قد توفرت مسبقا ، أو هى على الأقل فى سبيل التكون »٠(٩)

نفس هذه النظرة المثالية هى ما تدفع على الانطلاق مما هو غائب ، لا مما هو موجود ، لتفسير بعض وجوه التطور الفكرى العربى ٠ فاهدار الموجود واقعيا وتاريخيا ، واعتماد الغائب واقعيا وتاريخيا ، هو انطلاق من المثال الذى يجد أصله التاريخى فى تطور البلدان الأوربية ٠ والغريب ــ هنا ــ أن الموجود لا يفسره الموجود الأعمق ، وانما يفسره ما لم يوجد أبدا ٠ بعبارة أخرى ، ان مالم يوجد أبدا يفسر ما هو موجود ٠ وذلك ما يمكن أن يلتقى ــ اذا ما اتخذ كمبدأ عام ــ مع اللاهوتانية ٠

يتسق مع هذه النظرة المثالية ، البحث عن « البرجوازية القادرة ، كما ينبغى أن يكون ٠٠ » ، والمستند ــ أيضا ، وأساسا ــ على صورة البرجوازية الأوربية ، باعتبارها البرجوازية التى تحققت « كما ينبغى

أن يكون » . والمسألة ـ هنا ـ أن صعود طبقة ما ، وتكونها ، وصيرورتها ـ لايتحقق وفقا لنموذج ما ، صورى ، وانما وفقا لشروط مادية تاريخية . أى أن قيمة النموذج الأوربى ـ فى هذا السياق ـ لاتتعدى القيمة المحلية الأوربية ، الى قيمة المعيار الشامل . فصعود البرجوازية الأوربية ، وتكونها ، وصيرورتها ، قد تم وفق شروط تاريخية أوربية خاصة ، مغايرة لتلك الشروط التاريخية التى تم ـ وفقها ـ صعود وتكون وصيرورة البرجوازية العربية . ومن ثم ، تكون مثالية هذا البحث عن « البرجوازية القادرة ، كما ينبغى أن يكون .. » ، بما ينطلق من مثال ذهنى ، يتنافى مع التاريخية .

وتمثل هذه النظرة انسياقا الى « المركزوية الأوربية » التاريخية ـ التى ركز «تيزينى » على بعدها الفكرى ، ولم ينتبه الى بعدها التاريخى ، الذى سقط فى شركه . فهذه النظرة تقوم على أن أوربا هى مركز العالم ، الذى يحدد ـ مسبقا ـ مسار التطور اللاحق للشعوب غير الأوربية . وهى ـ من ثم ـ معيار العالم فى تحديد التطور والتخلف ، وفقا للانحراف أو الاتساق مع مسار التطور الأوربى . فهذه «المركزوية التاريخية الأوربية» فيما تنطوى على نزعة عنصرية مؤكدة ، فانها تفتقد أى أساس علمى موضوعى ، فى انطلاقها من حتمية قدرية أوربية ، لرؤية تاريخ العالم .

(٥)

يتضح ـ اذن ـ دور المنطلقات النظرية الأولى فى توجيه البحث . فقبول «مروه» المبدئى بمخطط المراحل الخمس ، أفضى ـ لدى بحث الوضع الاجتماعى الاقتصادى العربى الوسيط ـ الى فرض «الاقطاع » نمطا سائدا ، بالرغم من عدم توفر أسسه الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الأساسية ، بناء على ماقدم «مروه» : الملكية الخاصة للأرض ، القنانة ، اللامركزية السياسية والادارية ، انفصال الدين عن الحكم . بل ان ماتوفر من أسس يشير ـ تحديدا ـ الى ماهو معروف باسم « نمط الانتاج الآسيوى » .

وقبول «تيزينى» المتحفظ بالمخطط ، وبمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » مع « التحرر من اطاره النظرى » ، قاد ـ عبر كثير من الاختلاط المتعدد المستويات ـ الى نفس النتيجة ، تقريبا ، أى الى استخراج ، أو

فرض ، اقطاع عربى ، رغم الاقرار المتكرر بالتمايز ، سواء صراحة أو ضمنا • وهو تمايز ــ وفقا للمعطيات التى يقدمها «تيزينى» ــ نوعى ، هيكلى •

بذلك ، يبدو المنطلق عقائديا ، أيديولوجيا ، اذ تنشأ فجوة كبيرة بين الوقائع وتجريدها الاصطلاحى الأخير • واذ تستنطق الوقائع بما لاتنطق به • واذ تصبح للمصطلح الذهنى أولوية حاسمة على الوقائع ، لتتكيف معه ، على نحو ما • أو أن النظر الى الوقائع التاريخية يتم من خلال الثبوت المطلق للمصطلح • ولذلك ، يحتسب انحراف هذه الوقائع عن المصطلح ، أو تضادها معه ، شكلا خاصا من أشكال المصطلح ذاته ، فلاينفيه ، أو يشكك فيه ، بما هو المنطلق الأولى ، والقيمة العليا المطلقة •

بذلك ، يبدو المنطلق لاعلميا ، لاتاريخيا ، اذ تنشأ فجوة كبيرة بين المصطلح ودلالته المعرفية ، بين المصطلح واطاره النظرى العام • اذ يصبح للذهنى أولوية حاسمة على الدلالة الاجتماعية للمصطلح ، ليتم استخدامه وفقا للنزعة الذهنية ، مستغنية ــ أو مسقطة عنه دلالته المعرفية ، كما عرفها التراث العلمى العام ، والماركسى على وجه الخصوص • يصبح المصطلح ــ بذلك ــ قابلا لأن يحمل أية دلالة ، وأن يتوافق مع أى اطار نظرى • تنتفى ــ وفقا لذلك ــ ضـــرورة التراث العلمـى المعرفى فى الموضوع ، طالما أن الذهن الذاتى للباحث الفرد هو المرجـع والمصـــدر للمفاهيم والدلالات والأطر النظرية •

لاتكمن خطورة هذا الوضع النظرى فيما نشـــأ عنه من فوضـــى واختلاط معرفى ــ فحسب ــ بل بما يهدد ــ اذا لم يخضـــع للمراجعة المتأنية ــ من نتائج لاحقة ، على نحو مباشر وغير مباشر •

تتعلق النتائج المباشرة بما يلحقه هذا الوضع من فوضى واختلاط معرفى بالأقسام اللاحقة من نفس البحثين ، والمترتبة موضوعيا ــ وفقا للفهم المادى الجدلى التاريخى ــ سواء على المنطلقات النظرية ، أو على التحديد الاجتماعى للمجتمع العربى فى العصر الوسيط ، أو عليهما معا • من ذلك ــ مثلا ــ كيفية نشوء البرجوازية المعربية ، التى يرى «تيزينى» أنها «أخذت فى التكون ، بالأصل ، فى صلب ذلك الاقطاع » (٢٥٤) • من ذلك ــ أيضا ــ التكييف الاجتماعى للثقافة السائدة ، أو لهذا التيار الفكرى ، أو ذاك ، أو لهذا المفكر أو ذاك ، فى هذه المرحلة التاريخية أو تلك •

تتعلق النتائج غير المباشرة بما قد يلحقه هذا الوضع ـ فى حال التمسك به ـ من تهديد بالفوضى والاختلاط المعرفى ، للأعمال التالية المستندة على ما قدمه هذان العملان من مخططات • من ذلك ـ مثلا ـ تصدى «تيزينى» لبحث الفكر العربى منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة ، فى اثنى عشر جزءا ، يبحث فى الرابع منها العلاقات الاجتماعية ، من القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر ، « فى ضوء ما يطلق عليه « أسلوب الانتاج الآسيوى » » ، بما « يعنى ، ضمنا ، أن المصطلح المشار اليه « أسلوب الانتاج الآسيوى » سيبرز أيضا على صعيد المجتمع العربى القديم بمثابته منطلقا منهجيا سوسيولوجيا » (٢٥ ، ٥٩ الهامش) •

ومن ذلك ـ أيضا ـ استكمال « مروه » لجهده الحالى ، موضع المناقشة ، بأعمال تالية • يكمن التهديد ـ هنا ـ فى خطورة البناء الفكـــرى على أساس من هذه المخططات ، التى تحتاج ـ فى الحد الأدنى ـ الى المراجعة والتمحيص •

ثالثا : ماهية العلاقة بين التراثى والاجتماعى

تمثل ماهية هذه العلاقة اشكالية حقيقية تواجه الفكر العربى عامة ، والاتجاهات الماركســـية ، بوجه خاص • لايحتاج الأمر ـ فى مواجهـــة هذه الاشكالية ـ الى محض الالمام بالمبدأ العام ، الذى يحكم العلاقة ، بل الى النفاذ ـ بوعى نظرى عميق ـ الى ماهيته الدياليكتيكية • بالاضافة، يحتاج الى الوعى المرهف بكيفيات تحقق هذه الماهية ، وأبعاده ، فيما يمثل أى نزوع نحو الآلية ، أو الفعالية الأحادية ، أو التطابق ، حتى وان اتخذ هذا النزوع أكثر الأشكال خفاء ومواربة ـ يمثل اهدارا حقيقيا لماهية العلاقة •

(١)

ينطلق «مروه» ـ فى فهمه لماهية العلاقة بين التراثى والاجتماعى ـ من « انعكاس الوجود الاجتمـــاعى على الوعى الاجتماعى ، فهو من الحتميات العامة التى لا استثناء فيها البتة (••) ذلك قانون عام ، فهو ـ بالضرورة ـ ينطبق كليا على الوعى الاجتماعى لعرب الجاهلية • فأن هذا الوعى ـ ككل وعى بشرى لكل مجتمع ، فى كل عصر ـ كان من الحتم أن يعكس واقع النشاط الاجتماعى بخصائصـــه المتميزة فى المجتمعات

الحضرية والمجتمعات البدوية (٠٠) وهذا هو **التطابق الوحيد الضرورى** بين أشكال الوعى الاجتماعى وواقع العالم المادى الذى ينعكس فى هذا الوعى ، أى **التطابق بين مستوى تطور الوعى ومستوى تطور البنية الاجتماعية فى الظروف أو الشروط التاريخية الواحدة المعينة** » (١/٢٤١) (التشديد من عندى ، ر٠س٠) ٠

ويكشف هذا المنطلق المبدئى عن فهم « مروه » الخاص لماهية العلاقة ٠ هى تطابق آلى بين الوعى والبنية الاجتماعية ، المستند على مبدأ « الحتمية » ، حيث لامجال لاستقلالية ما للوعى عن البنية الاجتماعية، بما يصل بالعلاقة الى نوع من القدرية الالزامية ٠

ذلك يعنى ـ لدى «مروه» ـ أن «يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلى بمقياس مرحلته التاريخية » (١/٢٧٥) ٠ كما « أن هذا يعنى أن ننطلق ، فى تحديد المراحل لتاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التى ننطلق منها فى تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشرى ، أى من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الآخر » (١/٢٠) ٠

ذلك يعنى ـ لدينا ـ نفى أية استقلالية لأشكال الوعى عن البنية الاجتماعية ، بما يعنى من مادية ميكانيكية فى النظر الى العلاقة بينهما ٠ وهى الوجه الآخر المقابل للفصل المثالى بينهما ، أو تطابقهما المعكوس ، حين يصبح الوجود هو صورة الوعى المباشرة ٠ وذلك ما كانت المادية الجدلية قد تجاوزته ، باعتباره احدى سمات « المادية العامية » ٠ ولاتكمن القيمة الوحيدة لهذا التجاوز فى الكشف عن حقيقة العلاقة بين الوعى والوجود الاجتماعى ، ولكن ـ أيضا ـ فى الكشف عن ميكانيكية هذه النظرة السالفة ٠ فحقيقة العلاقة بين الوعى والوجود الاجتماعى تقوم على قانون عام هو : الاستقلال النسبى بين الوعى والوجود ٠ وهى حقيقة تنطوى على بعدين متجادلين متلازمين فى أن : الارتباط التاريخى العام والانفصال ٠ وهما بعدان يجرى ـ فى الغالب الأعم من الكتابات الماركسية العربية ـ الاقتصار على أولهما ، والتغاضى عن الآخر ، ليتكشف ذلك عن ميكانيكية تتخذ ثوبا جدليا ٠

وهكذا ، « فيما يتعلق بالفن ، من المعروف جيدا أن بعض قممه لاتتطابق بأى حال من الأحوال مع التطور العام للمجتمع أو بالتالى مع بنيته المادية التحتية،أى مع الهيكل العظمى لتنظيمه اذا جاز التعبير»(١٠) ٠

كما « أن بلدانا متخلفة اقتصاديا تستطيع أن تلعب دورا رئيســيا فى الفلسفة »(١١)

ولعل المسافة الفاصلة بين طبيعة العلاقة لدى «مروه» ، وطبيعتها كما قدمها ماركس وانجلز فى الفقرة السابقة تكمن فى انطلاق «مروه» من «التصور» ، من «الذهن» ، لصياغة المفهوم العام عن «المتطابق » ، فيمــا ينطلق ماركس وانجلز من «واقع» هذه العلاقة ، لصياغة المفهوم الماركسى العام عن «اللاتطابق/الاستقلال النسبى » ، والذى يمثل أحد محاور النظرية المادية فى المعرفة ٠

ينطلق «مروه» من التوحيد بين الاجتماعى/الاقتصادى وبين الثقافى ، من كافة الأبعاد التكوينية ، دون تمايز ، على نحو يهدر القوانين النوعية الخاصة لأشكال الوعى المختلفة ، بما يعنى من انتظامهما لقوانين واحدة ٠ يفضــى هذا التوحيد المزدوج ـ فى تكوين البنية الداخلية والقوانين الناظمة لها ـ الى وحدة تالية فى تطابق التغير ، من وضع لآخر ، مستندة هنا على الفاعلية الأحادية المطلقة للاجتماعى/الاقتصادى ، بما يصل الى حتمية ميكانيكية ٠ ويشير هذا التطابق الى مفهــوم «مــروه» عن «الانعكاس» ، باعتباره انعكاسا آليا مباشرا ، من الدرجة الأولى ، تقريبا ٠

واذ تتحدد ماهية الوعى فى كونه انعكاسا آليا مباشرا ، فانه يفقد أية فعالية اجتماعية حقيقية ، بما تكمن فعاليته الوحيدة ـ بذلك ـ فى مجرد الدلالة على الأوضاع الاجتماعية ، أو فى تحقق هذه الأوضـــاع ـ آليا ـ فى أشكال فنية وفلسفية ودينية ، تكررها ، وتستعيدها ٠ فالفعالية الحقيقية تفترض ـ هنا ـ استقلالية ما ، تمكن « الثقافى » من الانفصال النسبى عن الراهن ، وخاصة اذا ما كان فى وضع السيادة الشاملة ، لاستكشاف أبنيته الآيلة للسقوط ، داخليا ، من ناحية ، واستشــراف الاحتمالات المستقبلية ، وخاصة ما يفتح منها أبواب التقدم ، من ناحية ثانية ٠ فيما يفرض « التطابق » نفى هذه الفعالية ، اذ تتسم العلاقــة ـ هنا ـ بالأحادية المطلقة ، يصبح ـ خلالها ـ «الثقافى» انعكاسا سلبيا ، مفعولا به ، دائما ٠ فهو الذى يجب أن «يتطابق» مع «الاجتماعى» ، فى المستوى والمرحلة التطورية ، دون امكانيـــة تحول «المفعول به » الى «فاعل» ، وان يكن بصورة نسبية ٠ فالفاعل الوحيد هو البناء الاجتماعى، الذى يعكس ذاته فى البناء الثقافى ٠

تصبح العلاقة بينهما ـ اذن ، من ناحية ـ عـــلاقة بين قطبين ، يحكمها الاطلاق : الاجتماعى هو الفاعل ، والثقافى هو المفعول به ، أى علاقة ذات اتجاه واحد ، بما يشير الى الانفصال السكونى ، القائم على تثبيت طرفى العلاقة ، كل فى وضع سكونى لايتغير ، على نحو قدرى · وتصبح العلاقة بينهما ـ من ناحية اخرى ـ علاقة بين طرفين متطابقين ، تحكمهما آليات واحدة ، بلا تمايز ، تنتسب الى « الاجتماعى » ، فيما تفرض ذاتها على «الثقافى» ، بما هو متطابق مع «الاجتماعى» ·

هذا البناء الذهنى ، التصورى ، للعلاقة ، هو ـ تحديدا ـ ما أفضى الى اصطدام «مروه» بالوقائع التاريخية الصلدة ، التى لا محل لانكارها ، ومن بينها « أن مستوى تطور الأشكال الثقافية التى عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام ، كان أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعيـــة لهذه المرحلة » (١/٢٤٢) · ذلك يعنـى « التفـــاوت بين المستويين » (١/٢٤٢) ، فيما ينفى « التطابق » بينهما · وذلك «التفاوت» بين رؤية العلاقة فى الحالتين ، هو ـ نفسه ـ التفاوت بين الانطلاق من «الواقع الذهنى» والانطلاق من «الواقع التاريخى» · هذا التفاوت هو ما أفضى الى وجهتى نظر متعارضتين بشأن الشعر الجاهلى ، حيث « يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلى بمقياس مرحلته التاريخية » ذات مرة ، ليعد ـ لذلك السبب ـ «أدنى تطورا من الشعر العربى فى العصور العربية ـ الاسلامية المتقدمة » (١/٢٧٥) ، وهو ـ فى مرة أخرى ـ يمتلك مستوى من التطور « أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة »(١٢) ·

يحاول «مروه» حل هذا التناقض بكيفيات مختلفة · فـ « الانقطاع التاريخى النسبى بين المراحل القديمة للتاريخ العربى الجاهلى ومرحلته الأخيرة ، هو الذى أحـــدث تلك الفجوة بين الأشـــكال الثقافية والبنية الاجتماعية فى المرحلة المذكورة ، حتى بدت ـ الاشكال الثقافية ـ كأنها مستقلة عن شرط وجودها ، أى عن البنية الاجتماعية ، استقلالا يكاد يكون تاما ، من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى تطور الأخرى » (١/٢٤٢) ·

ومؤدى هذا التفسير الأولي ، أن « الانقطاع التاريخي النسبى » قد حدث بالنسبة للبنية الاجتماعية ، دون « الأشكال الثقافية » ، بما يعني

من نفى « التطابق » بينهما ، فى الصيرورة التاريخية ، التى قادت الى « التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى الآخرى » . يفضى هذا التفسير التاريخى الى حقيقة أن « الانعكاس هنا ليس يحدث البساطة التى يحدث بها انعكاس الأشياء والأشخاص على المرآة . انه يحدث بعملية معقدة لها آليتها الداخلية المركبة ، أى أن لها حركيتها المستقلة نسبيا عن حركية الوجود المادى الذى هو مصدر الانعكاس » (٢٤٢/١) . وذلك هو الوجه الأول : « اللاتطابق » .

أما الوجه الآخر ، فيمثل تحفظا على ما سبق : « فليس ينبغى أن يفهم من ذلك أننا ننفى علاقة التطابق كليا بين ثقافة الجاهلية الأخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها . اننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع فى حدود **الشكل** ليس غير ، أى الشكل اللغوى والشكل التعبيرى لثقافة الجاهلية ، ولانقصد نفى التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة (..) والمسألة هنا ترجع ـ بالأساس ـ الى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى فى كل شىء » (٢٤/١) .

ومؤدى هذا التحفظ ، هو العودة الى علاقة التطابق ، فى شكل مختلف ، أو ـ تحديدا ـ فى شكل أكثر تخصيصا . فـ « التطابق» ـ وفقا للصيغة الجديدة ـ ينصرف الى « محتوى » هذه الثقافة ، لا الى كليتها . ذلك يعنى العودة الى الثنائية التقليدية المزمنة : الشكل والمحتوى ، التى تجد جذورها التراثية فى ثنائية اللفظ والمعنى . وهى تعنى ـ فى حقيقة الأمر ـ الفصل المثالى بينهما ، كما الفصل الشهير بين الروح والجسد ، فى الفكر المثالى ، ليمتلك « كل منهما » « **خصائص ينفرد بها عن الآخر** » . فهذا « الانفراد بالخصائص» ، هو نفى لـ « **التداخل المعقد** بين شكل الشىء ومحتواه » ، حيث يفترض هذا « التداخل المعقد » نشوء مراكب متعضون من «الشكل» و« المحتوى » ، يفقد فيه كل منهما خصائصه النوعية المتمايزة مشكلين ـ معا ـ هذا المركب الجديد ، الذى لايساوى حاصل الجمع بين طرفيه الأصليين ، وانما يصبح نتيجة لتحولهما المتداخل فى علاقة تفاعل جدلى ، ما يعنى من نفى للانفراد بخصائص نوعية لكل منهما ، وذلك ـ ببساطة ـ لأن كلا منهما لم يعد ـ ضمن هذه العلاقة ـ هو ذاته .

مؤدى هذا التحفظ ـ أيضا ـ هو العودة الى المطابقة بين «الثقافى» و «كل شىء» ، بما ينطوى عليه ذلك من اهدار لما يتميز به «الثقافى» عن

تعقد وتركب واستقلال نسبى عن البنية الاجتماعية ، وزمنية خاصة لاتقاس بزمنية الواقع الاجتماعى نفسه (١/٢٤٢) • فقوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى فى المواد الطبيعية الخام ـ على سبيل المثال ـ تختلف ، بالضرورة ، عن قوانين الشكل والمحتوى فى العمل الفنى ، بقدر الاختلاف بين المادة الطبيعية ـ كمعطى طبيعى مباشر ـ والعمل الفنى ، كمعطى انسانى ، محكوم بالعديد من المحددات الشخصية الفردية والاجتماعية والثقافية العامة والتراثية الفنية الخاصة ، أى بقدر التمايز النوعى الشاسع بينهما • فتعميم القوانين ، الذى يهدر « الخصوصيات النوعية » ، لصالح تجريد ما ، هو تعميم لامعرفى •

أى أن التناقض السابق لايجد ـ فى نهاية الأمر ـ حلا مستقرا له ، بل يتكشف عن وضع ملتبس جديد ، بين «اللاتطابق » و « التطابق » فى المحتوى ـ و « هو الذى يحدد جوهر الشىء » ـ دون الشكل • وهذا التطابق الأخير ـ فى شكله الميكانيكى الأحادى ـ هو ما يؤسس البنية التحتية التى يستند اليها البحث ، بشكل عام ، بما ينطوى عليه من تعميمات لامعرفية • فتحديد « مراحل تاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التى ننطلق منها فى تحديد المراحل لتأريخ تطور المجتمع البشرى » ، لايفضى سوى الى «مخطط المراحل الخمس»،على صعيد « تاريخ الفلسفة ، على النحو التالى : ١ ـ فلسفة المجتمع العبودى ٢ ـ فلسفة المجتمع الاقطاعى ٣ ـ فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية ٤ ـ فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من أواخر القرن التاسع عشر الى ثورة أوكتوبر الاشتراكية فى روسية) ٥ ـ فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية ، وهى مرحلة ظهور الاشتراكية فى بلد واحد وتحولها الى نظام عالمى » (١/٢٠) • ولكن « مخطط المراحل الفلسفية » الميكانيكى هذا ، يصطدم بواقع « ازدهار الفلسفة الألمانية الكلاسيكية فى القرن التاسع عشر ، رغم التأخر الاقتصادى الألمانى بالنسبة للبلدان الأوربية الأخرى حينذاك » ، فيجد هذا الاصطدام حله الميسور ، بوضع هذه الفلسفة ـ لا « المخطط » ذاته ـ بين قوسين ، حيث « الفلسفة الألمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال » (١/٢١) ، دون أن يجد حلا تاريخيا ـ أو نظريا ـ للسؤال عن سر هذا الامتياز الألمانى الخاص فى الفلسفة • وحالما يعثر «مروه» على الحل النظرى ، الذى يفقد الفلسفة الألمانية الكلاسيكية امتيازها الخاص ، بالعودة ـ فى الهامش ـ الى «الاستقلالية

النسبية للفلسفة عن البناء التحتى » ، فان مخططه الفلسفى يصبح مهددا بالانهيار ، حيث العودة الجديدة الى التعارض الأحادى بين «التطابق» و « اللاتطابق » ، لدى معالجة الظاهرة الواحدة ·

تزداد هذه النظرة وضوحا ، لدى تقصى نظرة «مروه» لعملية التوحد اللغوى للهجات العربية ، اذ يرى « أن اللهجة القرشية فرضت تأثيرها فى مجرى عملية التوحد اللغوى ، لابسبب من خصائصها الذاتية ، بل بنتيجة التأثير الذى كان يمارسه الوضع الاقتصادى والتجارى والدينى للأوستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام » (١/٢٥٥) · ولايتعلق الأمر ـ هنا ـ بما سبق أن أشرنا اليه من جبرية ميكانيكية تحكم العلاقة بين البنية الاجتماعية والبنية الثقافية ، بل يتعلق ـ بالاضافة ـ بمفهوم « القوة الواحدة الفاعلة » ، التى تقود ـ وحدها ـ الى الحدث التاريخى ، وافتقاد الظاهرة ـ موضع الفعل ـ لأية فعالية ذاتية ، تقوم على خصائصها الذاتية · فهنا ، الفعالية واحدة وحيدة ، تصدر عن مصدر واحد لاتتعداه ، فيما الظاهرة ـ نفسها ـ محكومة بالسلبية المطلقة ، كمتلقية ـ فحسب ـ للتاثيرات الأخرى ، فيما يبدو وكان اية فعالية هى نفى للأخرى · وحيث تمتلك البنية الاجتماعية سيادة مطلقة على البنية الثقافية ، فان الأولى تصبح ـ تبعا لذلك ـ هى الفاعل المطلق ، الوحيد ·

(٢)

تمتد الملامح العامة السابقة للعلاقة بين الثقافى والاجتماعى ، لتحكم ـ الى حدود ما ـ بحث «مروه» فى «الفلسفة العربية ـ الاسلامية » ، فى فرقها ورموزها المختلفة ·

فلنعرض لنموذجين ـ على سبيل المثال ـ يكشفان ، معا ، تلك الملامح مجتمعة ·

يرصد «مروه» فى بحثه لفلسفة «الكندى» ظاهرة « التداخل بين مرحلة علم الكلام المعتزلى ·· وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل » · أما المعنى التاريخى لذلك فهو « تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعى نفسه ، هما : أولا ، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التى كانت فيهـــا

أيديولوجية سلطة الخلافة قوية تبعا لقوة هذه السلطة • وثانيا ، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة وتصدع أيديولوجيتها تبعا لذلك » (١٢٥/٢) •

تتبدى بعض الملامح السابقة في :

(أ) أن «مروه» لايكتفي بالتطابق العام بين الظاهرة الفلسفية والوضع الاجتماعي التاريخي العام ، بل يذهب الى حد الربط التطابقي بين العناصر الداخلية للظاهرة والعناصر الداخلية للوضع الاجتماعي • فتداخل مرحلتين فلسفيتين هو ـ وفقا للضرورة الميكانيكية ـ نتيجة لتداخل مقابل بين مرحلتين اجتماعيتين في حقبة تاريخية واحدة • فكل تشكل في البنية الاجتماعية يجد انعكاسه المباشر في البنية الداخلية للفلسفة •

(ب) يفضي هذا التطابق التفصيلي ـ في حدوده العامة ـ بالاضافة الى ما سبق الاشارة اليه من اختلاط معرفي بشأن تحديد نمط الانتاج السائد في المجتمع العربي الوسيط ، يفضيان الى خلط معرفي مركب ، تصبح الظاهرة الفلسفية ـ خلاله ـ انعكاسا لمرحلتين من نمط انتاجي ، لم يعرفه المجتمع العربي الوسيط ، وهو النمط الاقطاعي • أي أن مثل هذا التفسير للظاهرة الفلسفية ـ وهو متكرر في مواضع عديدة ـ لايفسرها ، بل يضع في طريق تفسيرها الشراك الخداعية المنهجية : ميكانيكية العلاقة بين الظاهرة والبناء الاجتماعي ، وذهنية التحديد الطبقي للبناء الاجتماعي •

وفي صدد معارضته لاحدى وجهات النظر المثالية في تفسير التصوف ، يقرر «مروه» أنه «اذا كانت أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة ، وهي : التصوف الهندي، والتصوف المسيحي ، والتصوف الاسلامي » ، فان هذا ليس دليلا على حتمية الارتباط والتلازم بين التصوف والدين ، ولا على وجود علاقة سببية بينهما ، لأن تشابه أنماط التصوف هذه أو غيرها ، انما هو تشابه تاريخي ليس غير ، بمعنى أن التشابه بين الأنماط التاريخية ، أي أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات ، هو الذي احدث ذلك التشابه الملحوظ ـ نسبيا لا مطلقا ـ بين تلك الأنماط المذكورة من التصوف ، لأن ظاهرات التصوف ليست هي ، في الأساس ، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة » (١٤٧/٢) •

ويتبدى ـ هنا ـ البعض الآخر من الملامح السابقة في :

(أ) مبدأ « القوة الواحدة / الوحيدة ، الفاعلة ـ اطلاقا » . فنمط العلاقات الاجتماعية هو هذه القوة المطلقة ، التي تنفي امكانية الفعل من الأطراف الأخرى ، فيما تنفي وجودها الفاعل ، بما هي ـ هذه القوة ـ الفاعل الوحيد .

(ب) يستند هذا المبدأ ـ هنا ـ على المعارضة المطلقة المتطرفة للنزعة المثالية في تفسير التصوف ، فأفضت الى جبرية ميكانيكية . فاذا كانت « ظاهرات التصوف ليست هي » في التحليل الأخير ، « سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة » ، فان ذلك لايعني ـ بالمقابل ـ انتفاء العلاقة بين الدين والتصوف ، ولا انتفاء « وجود علاقة سببية بينهما » ، فالظاهرة الواحدة ـ وهي هنا التصوف ـ تنشأ نتيجة لقوى متعددة ، متقاطعة ، أو ـ وفقا لصياغة انجلز « ان ثمة عددا لايحصى من القوى المتقاطعة ، مجموعة لانهاية لها من متوازيات أضلاع القوى تؤدي الى حصيلة واحدة ـ الحدث التاريخي »(١٢) .

(جـ) أفضى ما سبق ـ بالاضافة الى النزعة الميكانيكية ـ الى الحكم بتشابه أنماط العلاقات الاجتماعية في كل من الهند وأوربا والدولة العربية . ولا يستند هذا التشابه على حقائق الواقع التاريخي ، بل على المبدأ الحاكم والاستنباط الذهني المجرد : فبحكم العلاقة الآلية المباشرة بين الظاهرة الثقافية ونمط العلاقات الاجتماعية ، فان التشابه بين أنماط التصوف الثلاثة ، هو ـ بالضرورة ـ انعكاس لتشابه أساسي مقابل في أنماط العلاقات الاجتماعية ، حيث أنماط العلاقات المتشابهة لابد وأن تسفر عن أنماط تصوف متشابهة . ومن خلال معرفتنا السابقة بنمط الانتاج السائد والمشترك في كل من أوربا والدولة العربية الوسيطة ـ لدى «مروه» وهو الاقطاع ـ يمكننا أن نستنبط ـ صوريا ـ أنه نفس النمط السائد في الهند الوسيطة ، رغم مايمكن أن ينشأ من تمايزات محلية داخل نفس النمط العام .

ولكن ، اذ يتكشف هذا النموذج عن هذه المنزلقات المنهجية ، بشكل فج ، فان «مروه» يسارع بالاستدراك النظري ، ليحذر نفسه من الوقوع فيما قد وقع فيه فعلا ، «من الوقوع في الخطأ ذاته الذي نسبناه الى الآخرين ،

وهو خطأ النظرة الأحادية الجانب ·· ان عملية النشاط الروحي للانسان ·· بمختلف أشكاله وتجلياته وارهاصاته ، هي من التعقد بحيث لاتقبل «التبسيط» الذي يبدو أننا نكاد نسوقها اليه ·· ذلك أن المنطق الداخلي لهذه العملية المعقدة يمكن أن يتحرك أحيانا باتجاهات قد لانجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي » (١٤٩/٢) ·

ولعل مايصم هذا التحذير الذاتي بالمجانية هو ــ بالضبط ــ استقلاله عن التحليل الذي يقدمه «مروه» للظواهر التراثية الثقافية ، لينفرد بذاته كمقولة نظرية مجردة ، لا غير · ولكن هذه المجانية تنتفي ــ من زواية أخرى ــ حين يكشف هذا التحذير عن الانفصال ــ الذي يصل الى حد التعارض ــ بين النظرية والتحليل ، بين المبدأ والتفسير · فالبعد النظري في هذا التحذير يستدرك ــ حقا ــ أحد المنزلقات المنهجية التي وقع فيها التحليل السابق : النظرة الأحادية ، ولكنه يفضحه ــ في نفس الوقت ــ اذ يسلك التحليل عكس اتجاه البعد النظري · فهنا لايستكمل «النظري» ماهو «تحليلي» ، ولايستدركه فعليا ، في مجرى البحث ، طالما لم يلتزمه « التحليلي » منطلقا حقيقيا ، ومرتكزا للبناء ، أي طالما ظلا منفصلين ، يفتقر كل منهما الى استكماله الضروري في علاقة تمثل وتلاحم مع الآخر ، فيما تحكمهما ــ في مجرى البحث ــ علاقة تتابع ، تتكشف عن تعارض ، في كثير من الأحيان ·

هذا التعارض هو ــ في حقيقة الأمر ــ شكل معكوس لما كنا قد أشرنا اليه من «تفاوت» بين الواقع التاريخي والمبدأ النظري في «التطابق» ، يقوم على أولوية المبدأ النظري المغلوط · فهذا التعارض هو «تفاوت» بين القراءة المغلوطة للواقع التاريخي والمبدأ النظري العلمي · ويتبادل هذان الشكلان المتعارضان للتعارض مواقعهما في البحث ، ليكشفا ــ معا ــ أحد وجوه الأزمة الفكرية للاتجاهات الماركسية العربية : التعارض ــ أو الانفصال ، في الحد الأدنى ــ بين المبادىء النظرية للمادية الجدلية التاريخية ، وبين نظرة هذه الاتجاهات للواقع العربي ، ماضيا وراهنا · وان كانت نفس هذه المبادىء تستدعي النظر الى هذه الأزمة في تاريخيتها الانتقالية : في النشأة العربية الخاصة لهذه الاتجاهات في ظل الملاحقة البوليسية المتشددة ، والاضطهاد ، اللذين استمرا منذ زمن الاحتلال حتى الآن ، في نشأتها في ظل سيادة الستالينية الفكرية على صعيد الفكر الماركسي العالمي ، في ظل افتقاد الحريات الأساسية في الاعتقاد والتعبير

والبحث العلمى ، فى ظل الخطأ المنهجى الشائع فى صفوف هذه الاتجاهات والذى يكمن فى الاعلاء المبالغ فيه من قيمة العمل السياسى المباشـــر والآنى ، على حساب البحث النظرى ٠

(٣)

ينطلق «تيزينى» ـ فى فهمه للعلاقة بين «الاجتماعى» و«التراثى» ـ من موقف نظرى مباين ـ نسبيا ـ للموقف/المنطلق الذى اعتمده «مروه» ، بدئيا ، فى « التطابق » ٠

ينطلق «تيزينى» من «أن الواقع الاجتماعى ، وبتعبير أدق ، الواقع الاجتماعى الطبقى والفئوى والجمعى ـ القومى ـ (فى المجتمع الطبقى)، بكل أبعاده وآفاقه ، هو الذى يمتلك امكانية صوغ الوعى الاجتماعى ٠ بيد أن هذا الكلام ان أخذ من موقع فهم مبسط ، فانه يسيء حتى الحد الأقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر ٠ ذلك لأن امكانية الصوغ تلك تتسم عمقا وشمولا ضمن ظروف مركبة ومعقدة ، هى أبعد ماتكون عن عملية ذات طابع اشتقاقى وأحادى الجانب » (٥٩٠) ٠ « ان الفكر يتضمن ليس فقط ميلا لأن يكون مستقلا تجاه الواقع الاجتماعى المادى ٠ انه يحتوى أيضا ، وبعلاقة عضوية مع ميله ذاك ، ارتباطا انطولوجيا (وجوديا) بهذا الواقع ٠ وبذلك ، فهو يحتوى ، فى آن واحد ، استمرارية ولا استمرارية ، اتصالا وانقطاعا » (٥٩١) ٠

واقع الأمر ، أن «تيزينى» قد رسم حدود العلاقة ـ بشكل عام ـ فى حقيقتها ٠ وتكمن أهمية التشــــديد على هذه الحدود فى حقيقة النزعة السائدة لدى الفكر العربى «اليسارى» ـ عـــامة ـ التى تعتمد «الفهـــم الميكانيكى المبســـط » للعلاقة ، لتتحول الى « عملية ذات طابع اشتقاقى وأحادى الجانب » ٠

واقع الأمر ـ أيضا ـ أن «تيزينى» ـ فى تشديده المحق على حدود هذه العلاقة ـ قد أغفل «الماهية» ، ماهية العلاقة ، جدليتها ٠ فهنا ، تبدو الفعالية مقتصرة على الواقع الاجتماعى المادى ، فيما يبدو الفكر مفعولا به ـ من ناحية ـ ومفتقرا لأى تأثير على هذا الواقع ـ من ناحية ثانية ٠ وافتقاد «جدلية» العلاقة يحولها ـ العلاقة ـ ويطبعها بالأحادية ، أحادية

اتجاد الفعل والتأثير ، لتصبح ـ من هذه الزواية ـ «عملية ذات طابع اشتقاقى وأحادى الجانب» · فبرغم أساسية الدور الذى يلعبه الواقع الاجتماعى فى تشكيل الوعى ، الا أنه ـ من ناحية ـ ليس الدور الوحيد فى تشكيل هذا الوعى ، كما أنه ـ من ناحية أخرى ـ لاينفى الدور الذى يلعبه الوعى فى تشكيل الواقع ذاته · ولكن أساسية الدور الأول كثيرا ماتخفى الدور الثانى ، أو تغفلــه ، وهو ما كان قد تنبه اليه انجلز من «أن العامل المقرر فى التاريخ هو ، **آخر الأمر** ، انتــاج الحياة الفعليــة وتكاثرها · ولم يؤكد ماركس أو أنا أكثر من ذلك قط · فاذا شوه بعضهم هذا الموقف بحيث يقول أن العامل الاقتصادى هو العامل المقرر **الوحيد** ، فانه يحول تلك الموضوعة الى عبارة مجردة ، فارغة ، لامعنى لها»(١٤) · ويكمن أحد وجوه المشكلة فى أن « آخر الأمر » يتحول دائما الى «أول الأمر» أو «الأمر الوحيد » ، بما يقود الى مزالق منهجية خطيرة ، تنطوى على اغفال « الأمور الأخرى » ، وخاصة الوسيطة ·

ولعل اكتشاف حدود وماهية هذه العلاقة ، فى واقعها التاريخى ، كما يرصدها «تيزينى» ، يمثل الوجه الآخر الضرورى للبعد النظرى ·

ففى رصدة لأبعاد الحركة التاريخية ، والفكرية عامة ، فى العصر الوسيط ، يشدد «تيزينى» على أسهامات ثلاثة مفكرين : ابن خلدون ، والفارابى ، وابن رشد ، ليعرض ـ من ثم ـ تحليله وتقييمه لدور ومكانة كل منهم فى سياقه التاريخى · وهكذا ، فـ « حيوية ابن خلدون العلمية هى ، فى حقيقة الأمر ، حصيلة التقدم الرأسمالى المبكر ، مع ما أحاط به من ملابسات انبعثت من العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية ، أى من عناصر « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، التى كان ذلك التقدم أحد أوجهها » (١١٩) · كما أن الموقف الرشدى (نسبة الى ابن رشد) هو « الصورة التراثية التنظيرية (التنهيجية) للارهاصات الرأســمالية التجاريــة فى المجتمع العربى الوسيط » (٩٩) · «وفى نظرنا أن ماوراء الرأى الرشدى فى العلاقة بين « النحن » و « الغير » أمرين · الأول منهما يكمن فى أن الصراع المعقد والتداخل بين الاقطاع وعناصر الرأســمالية التجــارية المبكرة ، فى نطاق المجتمع العربى القروسطى ، هو الذى حرض ، من حيث الأساس ، على بلورة ذلك الرأى بوصفه ، على وجه التخصيص ، الوليد الشرعى لتلك العناصر » (١٠٨) · ومن ناحية أخرى ، فان «ذلك التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابيين (نسبة الى الفارابى) ، التاريخى

والتراثى ، نستطيع أن نلامس بذوره « اللامرئية » احيانا ، اذا عدنا الى سياق العلاقة بين السلطة المركزية والاقطاع » (٩٢) ٠

وتثير العلاقة ـ كما تتبدى هنـــا ، على نحو نموذجي ـ عددا من الملاحظات الرئيسية :

(١) فالعلاقة بين الواقع الاجتماعى والمفكر ، هى علاقة مباشرة ، يصبح خلالها هذا الواقع ـ وما ينطوى عليه من مكونات طبقية ـ اقرب الى الجذور ، فيما يصبح المفكر ـ بذلك ـ صورة هذا الواقع ، أو انعكاســه المستقيم ٠ هنا ، ترتد أى ازدواجية ما ، أو أى تداخل بين عناصر معينة فى رؤية هذا المفكر أو ذاك ـ فضلا عن العناصر ذاتها ـ الى ازدواجية ما ، أو تداخل ما بين عناصر معينة فى البناء الطبقى ٠ من الجهة المقابلة ، فان أطراف الصراع الطبقى والسياسى ، فى المجتمع الوسيط ، بل وشكل الصراع ذاته ، وآفاقه ، تجد تحققها الفكرى التفصيلى المضبوط ، فيما يصدر عن المفكرين من مواقف ورؤى ٠

تنتفى ـ هنا ـ أية مسافة فاصلة ، فيما تتأكد العلاقة الشــرطية الاشتقاقية ، لا فيما يتعلق بالحدود العامة للعلاقة ، فحسب،بل ـ وأيضا ـ فيما يتعلق بالعلاقة بين المكونات الداخلية الفرعية لكل من الطرفين ٠ فالعلاقة بين «النحن» و «الغير» لدى ابن رشد ـ على سبيل المثال ، بمـا تنطوى عليه من طرفين محددين ـ تفسرها ، أولا ، العلاقة بين الاقطــاع وعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، بما هما طرفان محددان ، ليصبح موقف ابن رشد ـ بذلك ، « وعلى وجه التخصيص ـ الوليد الشرعى لتلك العناصر » ٠ فكل عنصر طبقى /ســـياسى ، لابد ـ من ناحية ـ أن يجد تجسيده الفكرى المباشر،وفق حتمية ميكانيكية،ولابد ـ من ناحية اخرى ـ أن يكون هذا العنصر ـ او تلك العناصر ـ هى الشــرط الخــاص ، لا العام ، فى الفكر ، هى الجذر الأقرب والأكثر مباشـــرة ، على نحــو اشتقاقى أولى ٠

يتكرر هذا الموقف ـ بحذافيره ـ لدى النظر الى «الفارابى» ٠ فهناك موقفان «فارابيـــان» ـ تاريخـــى وتراثى ـ يقابلان عنصـــرين اجتماعيين سياسيين ـ السلطة المركزية والاقطاع ٠ ويجد الطرف الأول المزدوج «بذوره» لدى الطـرف الثـــانى المزدوج ٠ وهكذا ، فالازدواج

الاجتماعي يفضي ـ على نحو شرطي اشتقاقي ـ الى ازدواج فكري • ويجد التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابيين تفسيره المباشر في التشابك والتداخل بين السلطة المركزية والاقطاع •

تتبلور هذه التخطيطات الميكانيكية الذهنية في مخطط عام وشامل ، يمثل حصيلة التخطيطات الجزئية السابقة واللاحقة ، وحصيلة كيفية النظر ذاتها • فالرؤية التأريخية « اللاهوتية الغائية »تمثل « الاقطاعية الثيوقراطية»،والرؤية التأريخية « التاريخية الاجتماعية (السوسيولوجية)» تمثل « الرأسمالية التجارية المبكرة » ، التي انبثقت في اطار وظل «السلطة المركزية» • وكمعادلة صورية منطقية ، فان التداخل بين الرؤيتين هو حصيلة «العلاقة التضايفية المعقدة بين السلطة المركزية والاقطاع »(٨٩) • هكذا ، فكل شريحة اجتماعية تخلق لها ممثلين فكريين خاصين مطابقين ، الى الحد الذي يمكن الحديث معه عن « مؤرخي المنحى الرأسمالي التجاري المبكر في العصر الوسيط » (٨٨) ، برغم أن ذلك المنحى لم يكن « أكثر من ارهاصات » (٦٨)

(ب) والعلاقة بين الواقع الاجتماعي والوعي ـ هنا ـ هي علاقة أحادية ، يمتلك خلالها الواقع كل الفعالية والتأثير ، فيما يفتقد الوعي كل فعالية مقابلة • بل ان دوره الوحيد ـ فيما يبدو ـ يكمن في مجرد التحقق الفكري السلبي للواقع الاجتماعي ، في مجرد لكونه انعكاسا آليا سلبيا يرى فيه الواقع الاجتماعي ذاته ، على نحو فكري • تنتفي ـ من ثم ـ أهمية الفارابي وابن رشد وابن خلدون والطبري والمقريزي ، لتنحصر في كونهم شواهد فكرية على الخريطة الاجتماعية ، أي باعتبارهم أداة توضيح هذه الخريطة •

هذا النفي للفعالية المتبادلة بين الواقع والوعي هو ـ في حقيقة الأمر ـ نفي لماهية العلاقة بينهما : الجدلية ، أي نفي ـ في حقيقة الأمر ـ للعلاقة ذاتها • كما أنه ـ أصلا ـ نفي بدئي للبحث في التراث الفكري العربي ذاته •

نظريا : ثمة عودة ـ في ذلك ـ الى الأحادية الميكانيكية ، كرد فعل نقيض ـ ربما ـ على الأحادية الميكانيكية المقابلة ، التي تعتمد الوعي أساسا للوجود ، ومصدر اشتقاق • وهو ما يفضي ـ في نهاية الأمر ـ الى

تلاقيهما فى قاعدة النظر ٠وتبدو فداحة هذه العودة ، بالنظر الى النزعة الاعلانية عن « المادية التاريخية والجدلية » ، كمنطلق نظرى ٠

وتاريخيا : ثمة اهدار للدور الفعلى للوعى فى التاريـــخ ٠ وهذا التعارض بين النظرة والتاريخ ، يعنى ــ ببساطة ــ زيفها المعرفى ، فيمــا لا ترتب أية نتيجة تاريخية ٠ هى ــ بمعنى آخر ــ اسقاط ذهنى ، يستند الى تصور لواقع الوعى التاريخى ، اى أنها توليد ذهنى للعلاقة ، محكومة بقوانين التأمل الذاتى ، وليست استنباطا علميا للعلاقة ، محكومــا بقوانينها الموضوعية ٠

فالنتائج المترتبة على مثل هذه النظرة ــ اذن ــ لاتفضى الى وعى العلاقة فى تحققها الموضوعى ، فيما تفضى ــ من جهة مقابلة ــ الى وعى موقف الكاتب ، ونظرته ــ هو ــ الى العلاقة ، وان أفضت ــ من جهة ثالثة ــ الى تزييف الوعى بحقيقة هذه العلاقة ٠

(جـ) ينعكس الاختلاط المعرفى ، بشأن تحديد نمط الانتاج السائد فى المجتمع العربى الوسيط ، ومكوناته الطبقية والسياسية ــ وبفعل النزعة الميكانيكية السائدة ــ الى اختلاط معرفى مقابل ، ومباشر ، بشأن تحديد الاتجاهات الفكرية السائدة فى هذا المجتمع ٠

فاذ يستخرج «تيزينى» « اقطاعا » من المجتمع العربى الوسيط ، فانه يشتق منه فكرا اقطاعيا مقابلا ٠ واذ يستخرج « رأسمالية تجارية مبكرة » ، فانه يشتق منها « ابن خلدون » ٠ واذ يقيم علاقة ذهنية بين السلطة المركزية والاقطـــاع ، فانه يستخرج منها العلاقـــة بين الموقفين التاريخى والتراثى الفارابيين ٠

ولكن اذا ماكان « مخطط » تيزينى الاجتماعى قد تكشف ــ فيما سبق ــ عن اختلاط وفوضـــى عظيمين ، نظريا وتاريخيا ، فـــان هذا المخطط الفكرى ــ بحكم الميكانيكية ــ يتكشف ، بدوره ، عن اختلاط وفوضـــى عظيمين ٠ فما يسرى على «الاجتماعى» ينطبق ــ آليا ــ على «الفكرى» ٠

ذلك يعنى ــ بالتبعية ــ انتفاء هذا المخطط الفكرى ، لا بحكم الميكانيكية فى ذاتها ــ هذه المرة ــ وانما نتيجة لها ٠ فانتفـــاء وجود «اقطاع» ــ بالمعنى الاصطلاحى ــ فى المجتمع العربى الوسيط ، يعنى انتفاء وجود

تيار «انقطاعى» فى حركة التاريخ العربية · لكما أن انتفاء وجود علاقة ما بين السلطة المركزية و «الاقطاع» ـ بحكم انتفاء وجود «الاقطاع» ذاته ـ يعنى انتفاء وجود مقابلها الفكرى ·

ذلك يعنى أن هذا المخطط الفكرى يستند الى مخطط اجتماعى/طبقى، غير متحقق فى الواقع التاريخى ، وان تحقق فى الذهن الذاتى · أى أن المخطط الفكرى يقوم ـ فى حقيقة الأمر ـ على غير أساس موضوعى · واذا ما طبقنا ـ هنا ـ القاعدة الفقهية الحقوقية : أن ما قام على باطل ، فهو باطل ، فان هذا المخطط الفكرى يصـبح ـ بذلك ـ باطلا ومنعـدم الوجود ·

(٤)

ينشأ ـ اذن ، فى الحد الأدنى ـ تناقض جوهرى بين احتواء الفكر على «استمرارية ولا استمرارية ، اتصالا وانقطاعا » عن الواقع وبه ، نظرا ، وبين « الفهم الميكانيكى المبسط » ، تطبيقا ، تتحول خلاله «الامكانية» التى «تتم عمقا وشمولا ضمن ظروف مركبة ومعقدة » ، الى «عملية ذات طابع اشتقاقى وأحادى الجانب » · وذلك لا يسـىء حتى الحد الأقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر » ، فحسـب ، ولكنه ـ بالاضافة ـ لايفضى الى نتائج معرفية علمية تتعلق بالتراث الثقافى العربى ، جوهر العمل الراهن موضع البحث · فهذا التناقض ليس مجانيا ، بل مدفوع الثمن ، علميا ·

واذا كان استخراج «اقطاع» من معطيات تاريخية لا اقطاعية يشير الى سيادة النزعة التقليدية فى الكتابات الماركسـية العربية ـ حيث «النقل» لا «العقل» هو المستند ـ فان التحديد السابق للعلاقة بين الفكر والواقع يشير ـ بالاضافة ـ الى أحادية النظرة ، التى اعتمدت المبدأ الماركسى العام ، فى أكثر أشكاله تجريدية ، دون أن تستكمله بالآليات الداخلية الخاصة للعلاقة · بل انها اعتمدت ـ فى حقيقة الأمر ـ الوجه الأكثر مباشرة من المبدأ ، لتحكمه بالسكونية ، من ناحية ، وترفعه ، من ناحية ثانية ، الى مكان المبدأ الكلى ·

فالوجه الأكثر مباشرة هو أن الواقع ـ الاجتماعى الاقتصـادى والسياسى ـ هو الذى يشكل الوعى ، لا العكس · ولكن الاكتفاء بهذا الوجه يفضى الى آلية خاصة فى القراءة والنظر ·

ترتكز هذه الآلية على الأحادية ، حيث الفعل ـ فى عمومه ـ هو مناط قوة واحدة ، لا قوى متعددة ، وحيث السلب هو الوجه الآخر ، كمناط كل ما عدا هذه القوة الواحدة الوحيدة • يصبح الفعل/التأثير ، والانفعال/التأثر قطبين حديين ، يتناقضان مطلقا،كنتيجة للتناقض المطلق ـ باعتباره العلاقة الوحيدة الممكنة ـ بين قوتى الفعل/التأثيروالانفعال/ التأثر

هذه الأحادية هى سبب ونتيجة ـ فى آن ـ لعدم رؤية سوى بعد واحد من أبعاد أطراف العلاقة ـ الايجاب المطلق لأحد الأبعاد والسلب المطلق للبعد الآخر ، ومن ثم ـ عدم رؤية سوى بعد واحد من ابعاد العلاقة المركبة بين أطرافها المتعددين ، بعد التأثير المطلق من أحد الأطراف ، والتأثر المطلق ـ الوجه الآخر ـ من طرف آخر • تنتفى ـ هنا ، اذن ـ امكانية أن يكون أحد أطراف العلاقة مؤثرا متأثرا فى نفس الوقت ، فتنتفى ـ بالتالى ـ امكانية أن تكون العلاقة الناشئة جدلية ، بكل معانى الكلمة •

هذه الأحادية هى ما تتناقض ـ بالضبط ـ مع مبـــادىء المـادية الجدلية ، برغم اعلان «تيزينى» المتكرر عن انطلاقه من هذه المبادىء • فهذه المبادىء تشير ـ كما قدمنا من قبل ـ الى « أن ثمة عددا لايحصى من القوى المتقاطعة ، مجموعة لانهاية لها من متوازيات أضلاع القوى تؤدى الى حصيلة واحدة ـ الحدث التاريخـــى » • حقا ، «ان التطور السياسى والحقوقى والفلسفى والدينى والأدبى ، الخ ، يقوم على أساس التطور الاقتصادى • بيد ان هذه الأشياء جميعا تؤثر فى بعضها بعضا كما تؤثر فى الأساس الاقتصادى أيضا • ولايعنى هذا أن الوضع الاقتصادى هو السبب ، الفاعل وحده ، فى حين أن الأشياء الاخرى جميعا ليست سوى سبب منفعل • ان هناك بالأحرى تفاعلا على أســـاس الضــــرورة الاقتصادية التى تؤكد نفسها دائما آخر الأمر •• وهكذا فليس الأمــر أن الوضع الاقتصادى يؤدى الى نتيجة أوتوماتية كما يحاول الناس هنا وهناك أن يتخيلوا بصورة مريحة »(١٥) • « ان هؤلاء السادة غالبا ما ينسون عن قصد أنه اذا ما نشأ أى عنصر تاريخى عن عنصر آخر هو فى آخر تحليل الأسباب الاقتصادية ، فانه يتفاعل ، يستطيع أن يتفاعل على محيطه وحتى على الأسباب التى أدت الى قيامه »(١٦) •

ولكن هذه « التعددية الجدلية » تتحول لدى «تيزينى» ـ وخاصة فى التطبيق على المجتمع العربى ـ الى أحادية ميكانيكية : أحادية القـوة الفاعلة الواحدة ، فالفعل لا يصدر الا عن قوة واحدة وحيدة ، فيما يمثل

هذا الفعل المظهر الوحيد لهذه القوة ، وميكانيكية الفعـل ذى الاتجاه الواحد الوحيد ، وسطحية العلاقة التي تقوم بين قطبين يحكمهما الاطلاق والأحادية ، سلبا وايجابا ، ميكانيكيا ٠

ولا يتعلق الأمر ـ هنا ـ بعيب خلقى فى النظرية الأصـــلية ـ المادية التاريخية الجدلية ـ اذ يقرر انجلز ـ بصريح العبارة ـ أنه «وفقا للتصور المادى عن التاريخ ، فان العامل المقرر فى التاريخ هو ، آخر الأمر ـ انتاج الحياة الفعلية وتكاثرها ٠ ولم يؤكد ماركس أو أنا أكثر من ذلك قط ٠ فاذا شوه بعضهم هذا الموقف بحيث يقول أن العامل الاقتصــــادى هو العامل المقرر الوحيد فانه يحول تلك الموضوعة الى عبارة مجردة ، فارغة ، لا معنى لها ٠ ان الوضع الاقتصادى هو الاساس ، لكن العناصر المختلفة للبنية الفوقية ـ الأشكال السياسية للصراع الطبقى ونتائجه ، ومثالها : الدساتير المطبقة من قبل الطبقة الظافرة بعد معركة ناجحة ، الخ ٠٠ ، والأشكال القانونية ، وحتى انعكاسات جميع هذه الصراعات الفعلية فى أدمغة المشاركين ، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية ، والآراء الدينية وتطورها اللاحق الى أنظمة عقائدية ـ تمارس كذلك تأثيرها فى مجرى الصراعات التاريخية ، وفى كثير من الأحوال تحدد شكلها بصورة متفوقة ٠ ان هناك تفاعلا بين سائر هذه العوامل التى تنتهى الحركـــة الاقتصادية الى شق طريق لهـا فيها على اعتبارها ضرورية ، وذلـك فى ملء العدد اللامتناهى من المصادفات ٠٠ والا فان تطبيق النظرية على أية مرحلة من التاريخ سوف يكون أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى »(١٧) ٠

وانما يتعلق الأمر ـ هنا ـ بكيفية خاصة فى «القراءة » ، كيفية خاصة فى « وعى» النظرية ، واستيعابها ، كيفية ترتبط بمستوى التطور الراهن للفكر العربى ، وخاصة التيار الماركسى ، ولا ترتبط ـ بالضرورة ـ بالنظرية ذاتها ، فى شموليتها العميقة ٠ لاتتكىء هذه الكيفية على النظرية كـ « مرشد للدراسة » ـ بتعبير انجلز الى شميت ـ وانما على فهم «عامى» لها ، يستند على بعض المقولات العامة المجتزأة عن سياقها المنهجى ٠ تتولد ـ بذلك ـ عن النظرية الأصلية ، « نظريات » خاصة جزئية متعددة ، تعتمد هذه المقولة أو تلك ، دون أن تعتمد الشمولية المنهجية الكليـة ٠ ويظل تخطى هذا الوضع احدى المهام النظرية الرئيسية المطروحة على

عاتق الفكر العربى ، وخاصة فصائله الماركسية ، فيما يعتبر انجاز هذه المهمة خطوة كبرى فى تطوره الخاص ٠

(٥)

يتبدى ـ وفقا لما سبق ـ الموقف النظرى لكل من «مروه» و « تيزينى» من العلاقة بين «التراثى» و «الاجتماعى » ، متخالفا ، مبدئيا : اذ ينطلق « مروه» من مبدأ «التطابق» بين الفكر والواقع الاجتماعى ، فيما ينطلق «تيزينى» من مبدأ « الاستقلال النسبى » للفكر عن الواقع ٠ وبرغم هذا التخالف الأولى ، فانهما يعتمدان ـ ضمنيا ، معا ـ مبدأ مشتركا : «القوة الوحيدة الفاعلة » ، بما ينطوى عليه ذلك من نفى الفعالية ـ فى المقابل ـ عن الفكر ، الذى يتحول الى قوة منفعلة ، أبدا ٠

ولم يفض هذا التخالف الأولى الى تمايز مكتمل ، بما هو تخالف جزئى لايصل الى ماهية النظرة ذاتها ٠ ولذا ، فبحكم جزئيته ، سرعان ما تكشفت التوافقات ، باعتبارها السمة الغالبة على العملين ، بصدد هذه المسألة ٠ ولا تنبع هذه التوافقات من وحدة المصدر النظرى ، بقدر ماتنبع من وحدة كيفية وعى النظرية ، بما هى كيفية مشروطة تاريخيا ٠

تبدأ التوافقات من المبدأ المشترك ، « القوة الوحيدة الفاعلة » ، الذى يفضى الى سلسلة من التوافقات الجزئية ، المرتبطة به ٠ فاحتكار الواقع المادى للفعل يمثل حلقة أولى ، ينطوى وجهها الآخر على نفى الانفعال عنه ، فيما يأخذ الفعل الخارجى الذى تمارسه على الفكر شكل تحقق اكتمالها ازاء نقص الأخير ٠ وباعتبار الواقع كذلك ، فانه يطبع كل شىء بطابعه ، على نحو أو آخر ، دون أن يتداخله غير طابعه الذاتى ، بما هو مكتف ذاتيا ٠

وانتزاع الفعل عن الفكر يمثل حلقة ثانية : فهو منسلب أبدا ، محكوم بالقصور الذاتى ، محكوم ـ بالتالى ـ بالتبعية ، المتراوحة بين الميكانيكية والاستقلالية النسبية ، ازاء القوة المطلقة ، القوة الفاعلة ٠ ومن ثم ، فهو مطبوع بطابعها ، بل انه أحد تحققاتها ، بل أحد فعالياتها ، دون أن يكون هو ذاته فعالية فاعلة منفعلة ، فى آن ٠

أحادية اتجاه الفعل ـ من ثم ـ حلقة ثالثة عضوية ٠ يبدأ اتجاه الفعل من الواقع المادى ، لينتهى ـ كاتجاه واحد ـ فى الفكر ، دون امكانية

وجود اتجاه عكسى ، من الفكر الى الواقع المادى • وهذا الاتجاه الأحادى محكوم بالطبيعة الأحادية لطرفى العلاقة : السلبية والايجابية ، كقطبين متنافرين ، لايتداخلان •

ميكانيكية العلاقة - بالتالى - حلقة رابعة ، محكومة بسلسلة التوافقات السابقة ، برغم « التخالف » الأولى السابق ، الذى تطويه الميكانيكية ، فيفتقد أية حجة مرجعية فى التطبيق على التاريخ العربى • فأى تغير « ذاتى» فى الواقع ، يفضى - ميكانيكيا ، بحكم أحادية اتجاه الفعل - الى تغير فى الفكر • ولا يقتصر هذا التغير الأخير على الحدود العامة ، وانما يخترق أدق التفرعات الداخلية ، بما هو صادر - أصلا - عن قوة مطلقة • بل ان البناء الاجتماعى ، بما ينطوى عليه من طبقات وفئات وقوى متعددة ومختلفة ، يجد تمثيله « المطابق » - تفصيليا - فى البناء الفكرى المقابل ، سيمتريا ، فلا انفلات ، ولا خروج ، وانما هى الحتمية المطلقة •

واذ ينتفى « الاستقلال النسبى » للفكر فى علاقته بالواقع المادى - وخاصة فى التطبيق التاريخى - ، واذ تنتفى « الجدلية » ، باعتبارها القانون الذى يحكم العلاقة ، تنتفى - بالتالى - امكانية المعرفة الموضوعية العلمية ، فى الحدود العامة ، للتراث العربى ، أى تنتفى - فى حقيقة الأمر - الضرورة العميقة لبحثه ، أصلا ، بما هو طرف غير فاعل فى الوجود العربى ، فيما لايصلح أن يكون سوى صورة منسوخة عن الواقع المادى ، يمكن استبدالها بالواقع ذاته •

رابعا : قضايا التراث العربى

يتزايد التمايز بين « مروه» و «تيزينى» لدى بحث القضايا الداخلية للتراث العربى • لا ينشأ هذا التمايز - ابتداء - من المفاهيم ، ولكن من الموضوعات ، والقضايا التراثية • ذلك يعنى أن رصد القضايا المنهجية المتعلقة ببحث التراث العربى ليس مشتركا ، دائما • فثمة الكثير من هذه القضايا مما يرصده «تيزينى» ، دون أن يرصده «مروه» ، فيما ما يرصده «مروه» يجد - غالبا - مقابله عند «تيزينى» • أما التمايز بينهما فى المفاهيم والتصورات ، فهو أقل شأنا من ذلك •

يفسر التمايز الأول الرئيسى طبيعة عمل كل منهما • فبحث «تيزينى» - الذى يزيد على الألف صفحة - مكرس ، بكامله ، لبناء نظرية منهجية

فى بحث التراث العربى ، فيما لايحظى الجانب المنهجى النظرى ـ لدى «مروه» ـ سوى بأقل من مائتى صفحة ، من عمله الضـــخم ، ليكرس المساحة الهائلة المتبقية للتطبيق على الفلسفة العربية الاسلامية فى عصرها الوسيط • أى أن «تيزينى» كان معنيا ـ اساسا ، فى هذا العمل ـ بالبعد النظرى ، فيما تمثل التطبيقات مجرد شواهد تفسيرية مؤكدة • ولكان «مروه» معنيا ـ أساسا ، وعلى العكس ـ بالجـــانب التطبيقى ، فيما يمثل البعد النظرى الأساس الأولى الضرورى للبناء • ومن هنا ، نشأ التمايز ـ ابتداء ـ من رصد القضايا المنهجية ، دون أن يعنى ذلك انتفاء القضايا المشتركة انتفاء تاما •

١ ـ مفهوم التراث

لايقدم أى من «مروه» أو «تيزينى» مفهوما محددا لمصطلح «التراث» ، وان أمكن اكتشاف مفهومه ـ فى الحدود العامة ـ من القراءة الكلية لكلا العملين ، ومن بعض الجمل الارشادية فيهما •

يعمل «تيزينى» « على البحث فى التراث **العربى الفكرى** » (٥٨٦) • وهو ـ تقريبا ـ نفس ما يطرحه «مروه» ، اذ «يقدم طريقة فى التعامل مع التراث **الفكرى العربى ـ الاسلامى** » (١/٥) ، (والتشديد من عندى) • ولا تشكل اضافة الصفة « الاســـلامى » للتراث ـ لدى «مروه» ـ تمايزا حقيقيا عما يرصده «تيزينى» » من «عربية» التراث ، دون اسلاميته • فالحق أن تيزينى» ملتزم ـ فى الحدود العامة ، أيضا ـ بـ «اسلامية » التراث ، بالمعنى الحضارى الاجتماعى ، وان لم يلتزم ـ فى الغالب الأعم ـ باضافة الصفة « الاسلامى » الى التراث •

ويشير التراث العربى ـ الاسلامى ، لديهما ـ على نحو ضمنى ، ولكن مؤكد وسائد ـ الى أعمال الفلاســـفة والمؤرخين والشـــعراء ، والاتجاهات السياسية والفلسفية والدينية ، الفكرية عموما ، الذين يمكن التحقق من أعمالهم ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والكندى والمعتزلة وأخوان الصفا والخوارج •• الخ •

ذلك يعنى أنهما يشتركان فى حصر مفهـــوم « التراث » فى بعده «الفردى»(١٨) ، من حيث عملية الانتاج ، بالمعنى المباشر ، واستبعاد البعد «الشعبى» منه ، برغم اقرار «مروه» المبدئى بأن « الدراسة العلمية لاتكون علمية بالفعل مع اهمال أى جزء من موضوعها » (١/٣١) ، واقرار «تيزينى» ـ من ناحية ثانية ـ بأن «•• » التراث « •• هو اصطلاح يعبر

عن استمرارية الماضى فى الحاضر فى صيغتها العامة والشاملة » (٦٣٧).
وكلا الاقرارين يفترض - ضمنيا - ادراج البعد «الشعبى» ضمن مفهوم «التراث» ، حيث تتبدى خلاله - وربما على نحو أعمق وأرحب مما تتبدى لدى « الفردى» - «استمرارية الماضى فى الحاضر فى صيغتها العامة والشاملة » ، الى حد أن تبدو - هذه الاستمرارية - وكأنها الحاكمة المطلقة للفكر والسلوك الشعبيين .

فاستمرارية بعض الظواهر الطوطمية (كالتسمى بأسماء الحيوانات والطيور : ذئب ، ثعلب ، فهد ، الجحش ، النمر ، الأسد .. الخ) ، والعديد من الظواهر والممارسات والمعتقدات السحرية (قراءة الطالع ، وصنع الأحجبة والتمائم ، والتعاويذ ، والزار ، وفتح «المندل» .. الخ) ، والعديد من الظواهر والمعتقدات «الأرواحية» (كالايمان بقدرات الموتى الفائقة ، وسكنى الأرواح للأجساد ، والجمادات ، وقدرتها الهائلة على فعل الشر والخير) ، بل واستمرارية « الصنمية » من خلال الاسلام الذى هدم الأصنام (تقديس الحجر الأسود ، والكعبة ، وقبر الرسول) ، كل ذلك - والكثير غيره - مما يشكل جانبا رئيسيا من وعى الذات والعالم لدى الشعب العربى ، ليمتد - على وتائر وأشكال متفاوتة - الى وعى وممارسات المثقفين العرب ، يشكل استمرارية أعمق مما تشكله قيم التراث «الفردى» . فهذا الأخير ، ربما كان محصورا فى أوساط المثقفين ، دون أن يتخطاها الى « المتعلمين» ، ودون أن يتحول الى دافع على السلوك . أى أنه يظل - فى الأغلب - معرفة منفصلة عن الممارسات اليومية ، تلك التى تحكمها - فى الأغلب ، أيضا - موجهات «شعبية» ، تمثل الأساس الركين والبعيد للبناء الفكرى والنفسى .

واذا كان صحيحا « أن كل مايدفع الناس ويحركهم يجب أن يمر فى أذهانهم »(١٩) ، فاننا يجب أن نبحث - بدئيا - فيما هو قائم ، آنيا ، فى أذهانهم ، من أشكال الوعى المختلفة . وهى ضرورة لاتستند - فحسب - على طموح « تحويل العالم » ، ولكنها تستند - أيضا - على علمية البحث التراثى ، التى لاتحل الجزء محل الكل ، ولا ترى فى الغابة شـــجرة وحيدة .

واذا كان هذا الموقف من البعد «الشعبى» للتراث ،ينطوى على دلالات أيديولوجية اجتماعية ، فانه يشير - من زاوية أخرى - الى السمة «المكتبية» التى تسود كثيرا من كتابـــات المثقفين «التقدميين» العرب ، المعزولين فى حلقة ضيقة من التأمل الثقافى ، المفضى الى تضخم قيمة

الذات فى العالم ، لتصبح ــ على نحو ما ــ محورا له · وحيث ذات المثقف الفرد هى ــ على نحو ما ــ محور العالم ، فان الانتاج الفكرى للمثقفين الأفراد الأسلاف يصبح هو «التراث» ، بما هم محور العالم فى مرحلتهم التاريخية ·

تبدو هذه الأحادية كانعكاس لصورة المثقف ــ الذات المعاصرة على صورة المثقف الذات الماضية · أو أن صورة « التراث » لاتنشأ من واقعه ــ بكيفياته وقوانينه الموضوعية القابلة للاستقصاء العلمى ــ بقدر ماتنشأ كانعكاس لتصور المفكر المعاصر لذاته وموقعه فى العالم · وهنا ، يتم استبعاد « الشعبى » من التراث ، ليقتصر المفهوم على ما أنتجه المفكرون الأفراد الأسلاف ، أقران المفكر المعاصر ·

يفضى هذا « الاقتصار » الى نتيجتين متلازمتين ، **الأولى ، معرفية** ، حيث يصبح فهم التراث ــ بذلك ــ جزئيا ، أحاديا ، فى استبعاد قسم رئيسى منه · أى أنه ــ وفقا لـ «مروه» ــ يصبح فهما لاعلميا · **والثانية ، عملية** ، حيث تصبح مهمة «تحويل العالم» ، انطلاقا من هذه المعرفة ، مشوبة بمعوقاتها الذاتية ، التى تكمن فى أحادية المعرفة ، فضلا عن معوقاتها الموضوعية ·

٢ ــ بداية التاريخ

يرتبط مفهوم «التراث» ــ لدى «مروه» و «تيزينى» ــ بمفهومهما عن البداية النسبية للتاريخ العربى ، التى يجب الانطلاق منها فى بحث التراث العربى · ترتبط البداية لديهما بما يسمى « العصر الجاهلى » السابق مباشرة على ظهور الاسلام ، بما يقارب قرنين · ويتبدى المفهومان متسقين ــ صوريا ــ مع بعضهما البعض · فقد انطلق الاسلام ــ دينا وحضارة ــ من الحجاز · وعلى أساس هذه الحضارة،نشأ الفكر العربى ــ الاسلامى · ومن ثم ، فان العودة البحثية الى الجذور التاريخية تستدعى الرجوع الى جذور الاسلام فى الحجاز : « العصر الجاهلى » ·

ولكن هذا الاتساق الصورى يتداعى ، بالنظر الى اعتبارين :

الأول : أن مفهوم «التراث المعربى » ــ وخاصة بالمعنى الشامل الذى يستوعب «الشعبى» ــ ينطوى على معنى التفاعل مع تراث الحضارات السابقة على الاسلام ، فى المناطق التى تم تعريبها على يد الفتوحات الاسلامية · فما يصطلح على أنه «التراث العربى ــ الاسلامى » ليس

نتاجا ـ فحسب ـ للأوضاع الاجتماعية والسياسية فى شبه الجزيرة العربية ، وخاصة الحجاز ، ولكنه ـ أيضا ـ نتاج التفاعل الجدلى للعديد من العناصر ، من أهمها حضارات المنطقـة السـابقة على الاسـلام ، كحضارات وادى الرافدين والشام واليمن ومصر الفرعونية والقبطية • فبرغم الوحدة العامة للتراث ، الا أنهـا تنطوى على تمايزات داخلية متعددة ، نتيجة لروافد متعددة من ثقافات البلاد التى أصبحت عربية •

فالحضارة الاسلامية ـ شأنها شأن كل حضارة ـ لم تقم بالنفى العدمى للحضارات السابقة ، بدءا من لحظة قيامها ، وانما قامت بالنفى الجدلى لها • ذلك يعنى أن ثمة عناصر سابقة على الاسلام قد اندرجت ـ بشكل ما ـ فى البنية العقيدية والفكرية للمجتمع الجديد • ولايفسر الوافد الحضارى ـ وحده ـ هذه العناصر ، بل تفسرها ـ أيضا ـ حضارتها الأم ، التى كانت هذه العناصر جزءا من بنيتها العامة • كما لا ينتهى تفسير الحضارة الجديدة ـ وهى الاسلامية ، هنا ـ فى البنية الاجتماعية والسياسية التى نشأت عنها هذه الحضارة ، فى أصلها الأول ، بل يمتد الى أصول العناصر الوافدة مما يسبق الاسلام ، فى البيئات والمجتمعات والثقافات المستعربة •

الثانى : أن مفهوم «التراث العربى» ـ بالمعنى الشامل ـ ينطوى على معنى التفاعل الجدلى مع تراث ما قبل «الحضارة» فى المنطقة • وذلك ما يتبدى ـ حتى الآن ـ فى البعد «الشعبى» بصورة جلية ، على نحـو تختلط فيه المعتقدات والقيم والتقاليد الطوطمية والسحرية والدينية والعلمية ـ بالمعنى التجريبى المحدود • وهذا الاختلاط هو نوع من التراكم الجدلى لأفكار ومعتقدات وتقاليد كل العصـور التاريخية التى مرت بشـعوب المنطقة • ومن ثم ، فلنا أن نلاحظ ـ على سبيل المثال ـ أن الاسلام ،كدين، يمثل ـ تاريخيا ـ انتقالة متطورة فى وعى العـالم ، قد خالطه ـ على الصعيد الشعبى ، وبرغم وجود نصوصه الكتابية الأولى دون تغيير ـ الكثير من المعتقدات التى جاء الاسلام تبشيرا بهدمها ، كالسحر والصنمية، على نحو ما يبدو أحيانا فى شكل تقديس لضرائح الأولياء ، أو استخدامات سحرية لآيات معينة من القرآن ، أو ارسال الرسائل للأولياء المتوفين من أجل الوساطة الى الله أو النبى • بل ان الكثير من خطب صلاة الجمعة والأعياد فى المساجد ـ وخاصة فى الريف والمنـاطق الفقيرة ـ تعج بالروايات والأقاصيص الشعبية لحياة الأنبياء والملائكة والصحابة •

ذلك يعنى أن تراث المنطقة «العربية» لم يبدأ مع الاسلام، ولا ـ أيضا ـ ابتداء مما يسمى بـ «العصر الجاهلى» ، ولكنه بدأ مع بداية المجتمعات الانسانية المختلفة فى هذه المنطقة • ذلك أن تاريخ المنطقة لم يبدأ ـ أصلا ـ مع الاسلام ، ولا ـ أيضا ـ ابتداء مما يسمى بـ «العصر الجاهلى» • فـ «الاسلام» و «الجاهلية» ليسا ـ تاريخيا ـ سوى مرحلتين من مراحله ، تفتقد احداهما ـ «الجاهلية» ـ صفة الشمول التاريخى ، لتقتصر على شبه الجزيرة ، أو مناطق معينة منها ، وتفتقد أخراهما صفة النقاء الخالص من نتائج التفاعلات المختلفة ، سواء مع الثقافات السـابقة فى حدود المنطقة العربية، أو الثقافات الخارجية ، كاليونانية ـ على سبيل المثال •

ذلك يعنى أن مثل هذه النظرة ـ للتاريخ والتراث العربيين ، ابتداء من «الجاهلية» ـ تجتزىء كلا التاريخ والتراث ، وتلتقى ـ بشكل ما ، موضوعيا ـ مع التيارات السلفية التى تبتدىء «الوجود» بالاسلام ـ دينا • ومن ثم ، تغيب وحدة التاريخ والتراث العربيين ، القائمة على التعدد والتناقض والنفى الجدلى • وقد ساهم فى غياب هذه الوحدة غياب مفهوم شامل للتراث ، يستوعبه فى وحدته • فاجتزاء المفهوم يؤدى الى اجتزاء التاريخ والتراث ، ليحتل الجزء مكانة الكل • كما ساهم فى ذلك ـ أيضا ـ الانطلاق ، فيما يبدو من «قومية» التراث العربية ، بالمعنى العام والشائع ، لدى القومويين العرب ، على نحو تبدو ـ لديهم ـ فيه ـ تعددية التاريخ والتراث مهددة للوحدة القومية • أى أن الوحدة ـ بذلك ـ هى وحدة ذاتها الواحدة ، لا وحدة التنوعات والتناقضـات والخطوط المتشـابكة والمتقاطعة •

نتفق ـ اذن ـ مع «تيزينى» فى «أننا هنا أمام ضرورة التأكيد على مسألة ذات أهمية خاصة ، أهملت بالأصل وعلى نحو يدعو للدهشة من قبل معظم الباحثين العرب فى بحوثهم العلمية ، تلك هى غياب وحدة تاريخهم وتراثهم القومى القائمة على أساس التعدد والتناقض والصراع • فهؤلاء يتحدثون عن تاريخ وتراث المنطقة العربية ، دون أن يدرجوا فى هذا الاطار ، عمليا ، التاريخ والتراث المصرى القديم والأكادى والبابلى والعموزى والكنعانى والفينيقى والعبرانى والآرامى والعـربى الجنوبى والنبطى والتدمرى والمسيحى • ذلك الحكم صحيح ، من حيث الأساس ، حتى فى حال اقرار أولئك الباحثين بوجود تلك الوحدة • اذ أن مثل هذا الاقرار لايخرج عن دائرة موقف نظرى يفتقد الملامح الواضحة المتماسكة ،

أو حماسة عاطفية قومية أو سياسية أو دينية أو انسية » (١٠٠) ٠ نتفق مع «تيزيني» ، وندرجه ـ عمليا ـ ضمن هؤلاء الباحثين الذين يشير اليهم ٠ اذ تغيب ـ لديه ـ عمليا ـ وحدة التاريخ والتراث العربيين ، ذلك الغياب الذى يدهشه أن يتحقق لدى الآخرين٠وهو غياب ـ لدى «تيزيني»ـ يستند على حقيقتين متلازمتين : **الأولى** : أن هذه الاشارة النظرية هى الوحيدة الدالة على وحدة التاريخ والتراث العربيين لديه ، وسط سيادة العديد من الشواهد النظرية والتطبيقية الدالة على جزئية التاريخ والتراث ٠ **والثانية** ، أن مخطط « مشروع الرؤية الجديدة » يفتقد هذه الوحدة ، فيما تتأكد الجزئية ٠ فاذا كان الجزء الأول ـ موضع المعالجة الحالية ـ هو المقدمة النظرية المنهجية ، فان «تيزيني» يعرف ويحدد الجزء الثانى ـ وهو الجزء الأول التطبيقى ـ بأنه « اسهام أولى فى طرح قضية العصر «الجاهلى » ـ ونقصد به التاريخ العربى منذ بداياته الأولى وحتى نشوء الاسلام ٠ فى هذا الجزء الثانى سنعالج مسألتين تشكلان وجهين لأمر واحد يتمثل بالسؤال التالى : ضمن أية تشكيلة اقتصادية اجتماعية يدخل « العصر الجاهلى » ؟ فأول الوجهين المشار اليهما يكمن فى دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ « العصر الجاهلى » ، ولكن بعد أن نكون قد تفحصنا هذا المصطلح تفحصا نقديا ٠ أما الوجه الآخر فيتحدد بمعالجة البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلى » (٢٤) ٠ أى أن خطة الجزء الأول التطبيقى من « المشروع » تغيب عنها كل اشارة لتاريخ وتراث المنطقة السابقين على الاسلام ، فيما يبدأ ـ تاريخا وتراثا ـ من « العصر الجاهلى » ٠ أما الجزء التالى ، فيتعلق بـ « دراسة المرحلة العربية الاسلامية ـ الأولى (القرن السابع) » ، ليستمر التتالى ـ تاريخيا ـ بلا رجعة ٠ هكذا ، يشير «تيزيني» ـ عابرا ـ الى وحدة التاريخ والتراث العربيين ، مندهشا من غيابها لدى الآخرين ، متخذا ـ فى نفس الوقت ـ نفس موقفهم الباعث على الدهشة ، لتظل الوحدة غائبة ، والاجتزاء مهيمنا ٠

٣ ـ فى العلاقة بين « الحدث الاجتماعى » و « التاريخ »

(٩) يمثل مفهوما « الحدث الاجتماعى » و « التاريخ » ، والعلاقة بينهما ، مرتكزا أساسيا ـ لدى «تيزيني» ـ لبناء نظريته التراثية ٠ يبدأ هذا المرتكز من « أن منطلق الفعل التاريخى والتراثى يكمن فى « الفعل الاجتماعى » متمثلا بـ « الحدث الاجتماعى » ٠ ونحن نفهم تحت هذا

الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية فى تموضعها ، أى حيث لاتكون قد دخلت بعد مجرى الزمن عليها . وهى ، بصفتها هذه ، تمثل « المادة الاجتماعية » للبحث الاجتماعى ، أى « موضوع بحث » خاص بالعلوم الاجتماعية المتعددة » (٦٢٨) . « ان « الحدث الاجتماعى » نفسه اذ يدخل مجرى الزمن التالى عليه ، يكتسب سياقا تاريخيا يجعل منه صيرورة . وحيث يتم ذلك ، يتحول « الحدث الاجتماعى » الى « حدث تاريخى » (٦٢٩) . ومن ناحية ثانية ، فـ « أن (الحدث التاريخى) يبقى ، بصفته تاريخا ،فى حدود «الماضى» .. هذا يقال بمعنى أن حدود « التاريخ » العينى تنتهى عند نهاية حدود الماضى أو اللحظة الماضية المنصرمة . ان لحظة « التطور » ، التى يجسدها « الحدث التاريخى » والتى تمنحه هو شخصيته بما هو بعد تاريخى ، تتوقف مع نشوء« اللحظة الحاضرة » (٦٣٠) .

ولنبدأ بتحليل هذا المركب الى عناصره الأولية . فالتاريخ ــ أولا ــ ليس مجموعة من الوحدات الزمنية المتتالية ــ ستاتيكيا ــ فى شكل «ماض» و «حاضر» و «مستقبل» ، مستقلين ، او يمكن الفصل بينهم . بل هو صيرورة مستمرة ، ينتفى معها كل فصل ستاتيكى ، سكونى . أى ان التاريخ ــ من هذه الزاوية ــ هو مجرى الزمن الكلى لمظاهر الحياة الاجتماعية الانسانية عامة . ومن زاوية أخرى ، فان ما يعطى هذا الزمن تحديده ومفهومه الاجتماعيين ، هو ارتباطه بالتحولات الطبيعية والاجتماعية . هنا ، يتحقق التاريخ اجتماعيا ، ولا يبقى مجرد وحدات قياسية ، او مفهوم تصورى ذاتى . فهو يتحقق من خلال مراحل التطور الاجتماعى التاريخى .

ذلك يعنى أن حدود « التاريخ » لا «تنتهى عند نهاية حدود الماضى »، بما هو صيرورة ممتدة الى المستقبل ــ من ناحية ، وبما « حدود الماضى » غير محددة ، أصلا ــ من ناحية ثانية . فهل يمكن تحديد نقطة ماتكون « نهاية حدود الماضى » ، وبداية حدود الحاضر ؟ يفسر الاجابة بالنفى على هذا السؤال البسيط ، انتفاء الحدود المميزة الفاصلة بين الماضى والحاضر ، فهما متداخلان ، على أساس من وحدة جدلية بينهما . فالماضى مستمر فى الحاضر ، فيما يبدأ الحاضر من الماضى ، بشكل ما ، ليفضيا الى ــ ويشكلا ، ويستمرا فى ــ المستقبل ، بشكل ما . ذلك يعنى ــ أيضا ــ ان مصطلحات « الماضى » و «الحاضر» و « المستقبل» هى اصطلاحات

تحمل مفاهيم نسبية ، تقريبية ، بأوسع المعانى ، دون أن تكون اصطلاحات محددة (بكسر الدال الأولى) ٠

وثانيا ، فان «الحدث الاجتماعى » هو «حدث تاريخى» ، فى نفس الوقت ٠ فحيث «التاريخية» ليست مفهوما مجردا عن الزمن ، وليست مجرد التتالى الميكانيكى للوحدات الزمنية القياسية ، وانما هى ــ تحديدا ــ « تاريخية اجتماعية » ، فان كل « حدث اجتماعى » انما يقع ــ أصلا ــ ضمن سياق تاريخى (سياق اجتماعى اقتصادى سياسى ثقافى) ، ولا ينتظر أن يكتسب هذا السياق فيما بعد ، أى بعد أن « يدخل مجرى الزمن التالى عليه » ٠ ذلك أن « الأحداث الاجتماعية » لاتقع خارج التاريخ ، كما لا يستقل «التاريخ» بذاته عن الوجود الاجتماعى ٠

ذلك يشير الى أن « الحدث الاجتماعى» لايتحول الى « صيرورة» بفعل اكتسابه « سياقا تاريخيا » ، « اذ يدخل مجرى الزمن التالى عليه » ، وانما يشير الى أن « الصيرورة» هى ماهية « الحدث الاجتماعى التاريخى » بما هو كذلك ٠ فهى ــ الصيرورة ــ ليست «حالة» لاحقة ، مستقلة عن «الحدث» ، يتحول اليها من حالة سابقة ، سكونية ــ غالبا ، بعد أن يجتاز وضعا ما ٠ وانما هى ماهيته الناشئة عن آلياته وقوانينه وعناصره المركبة والمتداخلة وسياقه التاريخى ، بما ينطوى عليه من قوى فاعلة وتفاعلات متبادلة ٠

فكل حدث ــ اذن ــ انما هو فى «صيرورة» دائمة ، منذ اللحظات الأولى لتكونه ، ضمن سياقه التاريخى ، فى آنيته ٠ ومن هنا ، فان « تاريخية» الحدث لاتكتسب لاحقا ، وانما تتحقق بتحقق الحدث ذاته ، فى التاريخ ٠ أى أن الحدث الانسانى ينشأ « حدثا اجتماعيا تاريخيا » فى آن ٠ ولكن نشأته ــ ضمن سياقه الاجتماعى التاريخى الخاص ــ لاتعنى استنفاد فعاليته فى مرحلته التاريخية ، اذ تمتد فعاليته ــ لاحقا ــ لتدخل ضمن الفعاليات الموجهة والحافزة على « الأحداث الاجتماعية التاريخية »٠ فلكل «حدث» هو سبب ونتيجة ، فى آن ٠

ولعل الفهم الذاتى لمصطلح «التاريخ» هو ما يكمن خلف هذه الحالة الستاتيكية ٠ فهذا الفهم يختزل «التاريخ» الى «زمن» مجرد ، يتحرك فى وحدات قياسية ٠ ويصبح تحول الأحداث الانسانية من وضع لآخر ، مشروطا بتوافق الحدث مع وحدة زمنية معينة ٠ فالآنية الزمنية للحدث هى

شرط اجتماعيته • أما تحول الحدث عن اجتمـــاعيته الى التاريخية ، فمشـــروط بالتحول من الزمن الآنى الى الزمن التالى • أى أن الزمن ــ بالمعنى السابق ــ هو شرط الأحداث الاجتماعية ، وهو شرط التاريخ •

ولعل الفهم الذاتى لمصطلح « الحدث الاجتماعى » هو ما يكمن ــ أيضا ــ خلف هذه الحالة • فهذا الفهم يفصل «الحدث الاجتماعى» عن سـياقة التاريخى العضوى ، ليكتسبه فى مرحلة لاحقة • كما ينزع عنه صيرورته الذاتية العضوية ، ليتحول اليها ــ من بعد ــ بفعل «السياق التاريخى» الذى استرده «الحدث» • أى أن الحالة الأولى لهذا «الحدث» هى حالة من لاصيرورة ، ولاسياق تاريخى • وهو مايعنى ــ بشكل مباشر ــ نفى الحدث ذاته ، قبل أن يلحق به الزمن التالى ، فيعيد اليه ما سبق انتزاعه منه •

نفس الفهم هو ما يكمن ــ أخيرا ــ خلف ســـتاتيكية العلاقة بين « التاريخ » و « الحدث الاجتماعى » • فاذ يتم اسقاط «التاريخية» عن «التاريخ» ، و «الاجتماعية التاريخية » عن «الحدث» تصبح العلاقة بينهما ــ أولا ــ ذهنية تصورية ، بما طرفاها تصوران مجردان يجمعهما مخطط ذهنى واحد • واذ يصبح تحول الحدث مشروطا بدخوله مرحلة زمنية معينة ، لامشروطا بكينونته التاريخية ، تصبح العلاقة ــ ثانيا ــ ستاتيكية مجردة ، لا واقعية جدلية ، بحكم الطبيعة الستاتيكية لطرفى العلاقة ، وأحادية الفعل الآلى الذى يمارسه الزمن ، وميكانيكية رد الفعل الذى يصدر عن الحدث •

(ب) يرتبط الفهم العام السابق ، بتوضيح التمايز بين هذه النظرة للتاريخ والنظرة المادية التاريخية الجدلية • فلدى «تيزينى» ، «يصبح ممكنا أن تنظر « الجدلية التاريخية التراثية» الى « التاريخ الانسانى» ، بمعناه الضيق ، مجسدا بالمرحلة المنصرمة (الماضية) من حياة البشر وفى بعدها التطورى • أما المادية التاريخية الجدلية فتفهمه من حيث هو مجمل المراحل فى حياة الانسانية الماضية والراهنة والمستقبلية » (٦٧٠) ، وهو أحد وجوه التمايز ، فحسب • ولكنه التمايز العام الأولى • هو التمايز بين اجتزاء «التاريخ» وشموليته • وهو اجتزاء يفضى الى نزع التاريخية عن الحاضر ، الآنى ، وقصرها على الماضى • ذلك يعنى أن كل الأحداث والتحولات والوقائع الراهنة ــ بما فيها كتاب «تيزينى»،وحوارنا هذا معه ــ

ليست «تاريخية» ، أو أن التاريخ لم يلحق بها بعد ، حيث لم تدخل ـ بعد ـ مجرى الزمن التالى عليها • ذلك لا يعنى الا أن «التاريخية» مؤجلة ـ فحسب ـ بالنسبة لهذه الأحداث والتحولات الشاملة الراهنة • يعنى ـ أيضا ـ أن هذه التحولات الشاملة الراهنة تجرى ـ حاليا ـ خارج نطاق التاريخ •

وينحل التعارض بين مفهومى التاريخ ـ لدى «تيزينى» و «المادية التاريخية الجدلية » ـ ببراءة ، اذ «أن كلتا الزاويتين لفهم «التاريخ » ممكنتان ضمن سياقين اثنين • وحيث نبقى فى سياق الفهم الأول للتاريخ ، فاننا نجد «التراث» أكثر اتساعا وشمولا منه (من التاريخ) •• ولكنه يظل أضيق من «التاريخ» فى سياقه الثانى» (٦٧١) • ينحل التعارض فى مبدأ «الامكانية» ، الذى يساوى ـ معرفيا ـ بين المفهومين ، على أساس من أنهما ـ معا ـ «ممكنان» ، وان ضمن سياقين اثنين ، لا سياق واحد •

وانطلاقا من مبدأ « الامكانية» هذا ، فلا شك أن كل زوايا فهـــم «التاريخ» ـ على وجه الحصر ـ مملكنة ، طالما تعلق الأمر بالوعى الذاتى • بل ان هذه الامكانية قد تحققت فعليا ، فى تعدد زوايا فهم «التاريخ» على مدى تطور الفكر الانسانى ، فى مسيرته التاريخية الطويلة ، ولا زالت ـ بطبيعة الحال ـ قابلة لاعادة التحقق ، فى صور أخرى •

ولكن المسألة ـ فى حقيقة الأمر ـ لا تتعلق بـ «امكانية» تضع كل المفاهيم على مستوى واحد ، وانما تتعلق ـ تحديدا ـ بالمفهوم المادى التاريخى الجدلى لـ «التاريخ» ، باعتباره المفهوم الوحيد الصـــحيح ، والوريث التاريخى الجدلى لكل المفاهيم السابقة • فهذا المفهوم هو حجر الزاوية الذى تقوم عليه المادية التاريخية • وهذه الحقيقة الأولية تشير الى ١) أن الانطلاق من مفهوم للتاريخ مغاير ـ فى الحد الأدنى ـ للمفهوم المادى التاريخى الجدلى ، يعنى ـ ببساطة ـ أن البحث لايمت بصلة حقيقية للمادية التاريخية الجدلية ، التى يمثل مفهومها عن « التاريـــخ » حجـــر الزاوية غير القابل للانتزاع أو الاستبدال ، الا فى حالة واحدة : الرغبة فى هدم البناء ، وليس البناء على أساس من المادية التاريخية(٢٠) ٢) أن التسوية بين المفهومين ـ المادى التاريخى الجدلى و « التيزينى» ـ على أساس من مبدأ «الامكانية» يعنى ـ فى حقيقة الأمر ـ «امكانية «الاستغناء

ببساطة ، عن المفهوم المادى التاريخى الجدلى ، طالما ، تم اكتشاف مفهوم مساو له ، كمقدمة للاستغناء عن « المــادية التاريخية الجدلية» نفسها · ولا تمثل هذه « الامكانية » الأخيرة حــرجا عقيديا ، بالمعنى الجمودى للعقيدة ، وانما تمثل ـ بكل تأكيد ـ حرجا علميا معرفيا ، لا سبيل الى الفكاك منه ·

فالمسـألة تتعلق بالمضــمون العلمى ـ معرفيا ـ للنظرية المــادية التاريخية الجدلية ، فى بنائها النظرى الكلى ، وفى قوانينها ومفاهيمها المركزية · ولم تكتسب النظرية علميتها مجانيا ، وانما من خلال العديد من المرتكزات ، ومن بينها الاكتشافات العلمية الموثقة واقعيا ، سـواء فيما سبقها ، كمرتكز أولى للبناء ، أو فيما لحقها أو واكبها من اكتشافات · ولعله ليس من قبيل المجانية ، أو الصدفة العشوائية الخالية من الدلالة ، أن يكتشف «مورجان» ـ على نحو مستقل ـ ماكان ماركس وانجلز قد سبق واكتشفاه ، من قوانين التطور الاجتماعى · تكمن احدى الدلالات ـ فى ذلك ـ فى موضوعية وعلمية هذه القوانين والمفاهيم المكونة للبناء النظرى للمادية التاريخية الجدلية · ذلك يعنى أن الصحة العلمية للمفهوم لاتقبل الازدواجية أو الثنائية · يعنى ذلك أن «امكانية» المفهومين لاتعنى ـ آليا ـ اشتراكهما فى الصحة المعرفية ، رغم تعارضهما ·

ذلك يعنى ـ أيضا ـ أن «المفهوم» ليس مستقلا عن الكل النظرى الذى يضمه ، بحيث يمكن فصله عن الكل ـ وخاصة اذا ما كان مفهوما مركزيا كمفهوم « التاريخ» بالنسبة للمادية التاريخية ـ واستبداله بمفهوم آخر ، مغاير ـ فى الحد الأدنى · فالعلاقة بين «المفهوم» و «النظرية» هى من العضوية النظرية ، بحيث لايتحقق الوعى الحقيقى بمفهوم ما الا من خلال سياقاته العضوية ضمن النظرية الكلية · فهذه النظرية غير قابلة للتفكيك والتشتت الى مفاهيم تقبل الانتقائية ، الا أن تكون ـ هى ، أصلا ، بطبيعتها ـ مفتقدة لمثل هذا الترابط الجدلى العضوى · وليست المادية التاريخية الجدلية كذلك ·

ولا يخفف من حدة تناقض المفهوم الذى قدمه «تيزينى» للتاريخ مع المفهوم الماركسى ما قد يعتبر انه استدراك شرطى ، على نحو ما يبدو فى الصياغة من «ان كلتا الزاويتين ·· ممكنتان ضمن سياقين اثنين» · فمفهوم «تيزينى» ـ بشكل نظرى وعام ـ هو ، بدئيا ، اجتزائى وتأملى ـ بالمعنى

السلبى،قبل دخوله السياق المشار اليه · اى ان سياقه – فى هذه الحالة – لن يصلح فساده الأولى ، على نحو ما سبق توضيحه · أما هذا السياق ، فيستحق معالجة متأنية ·

٤ – فى العلاقة بين « التاريخ » و « التراث »

تمثل هذه العلاقة مرتكزا اساسيا آخر فى « نظرية » تيزينى التراثية· « فاذا كان «التاريخ» هو الماضى فى بعده التطورى » ، فان « التراث » هو «الماضى فى بعده التطورى موصولا بالحاضر ومتداخلا فيه » · ثم ، اذا كان الماضى (التاريخى) مستمرا حتى حدود الحاضر ولامستمرا فيما بعد ذلك ، فان «التراث» يجسد الاستمرارية من الماضى الى الحاضر · أى أن هذين مجتمعين فى بعديهما التطورى ، يؤلفان «التراث» · وبذلك تتكشف العلاقة الجدلية بين خطى الاستمرارية واللااستمرارية بصفتهاعلاقة بين «التاريخ» و «التراث» (٦٣١) ·

لنتعرف – أولا– على «التراث» ، بعد أن سبق وتعرفنا على «التاريخ»· فالتراث – من وجه – هو «الماضى فى بعده التطورى موصولا بالحاضر ومتداخلا فيه » · أى أنه – وفقا للمفهوم التيزينى للتاريخ – يبدأ من التاريخ ، ليتجاوزه ويتخطاه الى الحاضر · أى أنه – بذلك – يستوعب التاريخ ويفيض عنه ، متداخلا فى الحاضر ، فيما يتوقف التاريخ عند حدود الحاضر ، ولا يتعداها · من هذه الزاوية ، فان استمرارية التراث – لدى تخطيه حدود الحاضر – هى استمرارية لاتاريخية ، طالما أنه تجاوز حدوده المشتركة مع التاريخ ، ليمتد فيما وراءها ، فيما يتوقف التاريخ · فهما الاثنان يشتركان فى أنهما « الماضى فى بعده التطورى » ، أى الماضى متطورا فى حدود الماضى الزمنى ، لينفرد التراث – من بعد – باتسامه بأنه « موصول بالحاضر ومتداخل فيه » ·

و « التراث » – من وجه آخر – يتكون من «التراث» و «التاريخ» (؟) « مجتمعين فى بعديهما التطورى » !!

ينطوى الوجه الأول على عدد من المعانى المتصـــلة ، والمتولدة عن مفهوم «التراث» · فاذا كان «التراث» هو «التاريخ» «موصولا بالحاضر ومتداخلا فيه » ، فان ذلك يعنى أن «التاريخ» هو احدى وحدات «التراث» ،

الذى يكتسب ـ بدوره ـ شمولية تتخطى ـ وتستوعب ـ جزئية «التاريخ» • ذلك يعنى امكانية الاستغناء عن مفهوم «التاريخ» ، والاستعاضة عنه بمفهوم «التراث» ، كمفهوم اشمل ، الا ـ ربما ـ لدى البحث فى البنية الداخلية لـ «التراث» ، ومكوناته الداخلية •

يتضاعف هذا الاختلاط اذا ما تذكرنا أن «التراث» انما يعنى ـ لدى «تيزينى» ـ «التراث العربى الفكرى» ، على نحو ما سبق ايضاحه • وفى ذلك ، فان الربط بين التصورى والعينى يقود الى أن هذا «التراث العربى الفكرى » هو ما يمتلك تلك الشمولية التى تستوعب «التاريخ »وتتخطاه ، الى حد أن يصبح التاريخ العربى احدى وحدات هذا التراث •

ومن الطريف بعد كل ذلك أن يعتقد «تيزينى» أن «تلك النظرة الى المسألة تضع حدا للخلط بين مصطلحى «التاريخ» و «التراث» ، ذلك الذى نواجهه عند معظم الكتاب والمؤرخين العرب كما عند جمع من المؤرخين الأجـــانب • فمن طرف أول ، نلاحظ أن البعض حين يتحدث عن ذينك الأمرين ، فكأنه يتحدث عنمسألة واحدة ، غير مدرك لما للتمييز المنهجى والموضوعى بينهما من أهمية مبدئية • أما من طرف آخر ، فنجد أن البعض يرى أن «التاريخ» أكثر شمولا من «التراث» (٦٣٢) •

فلنعد ـ اذن ـ الى المفاهيم المــادية التاريخية الجدلية ـ وليس «الجدلية التاريخية التراثية » ، التى يعلنها «تيزينى» نظرية مقترحة ـ لنضع حدا حقيقيا للخلط بين المصطلحين ، لديه • فالمسألة ـ بداية ـ ليست تفاضلية بينهما ، اذ ليس ثمة اتفاق بينهما فى الطبيعة أو المستوى التصورى ، ليمكن الحكم بأن أحدهما أكثر شمولا من الآخر • فالتراث ـ فى جميع صوره وأشكاله ـ هو نتاج انسانى ، سواء فى شكله المادى أو الثقافى ، سواء فى شكل علاقات الانتاج والتوزيع والتبادل وقوى الانتاج المختلفة الموروثة ، أو فى شكل البناء الفوقى الموروث من أفكار وتصورات ورؤى وقوانين وآداب وفنون • واســـتمرارية هذا التراث ـ بوجهيه ، المادى والثقافى ـ هى استمرارية مشروطة ، لا مجردة مطلقة ، بتطور المجتمع نفسه ، وحركة الصراع الاجتماعى وقوانينه ، والارتباط ـ أو الاستقلال ـ النسـبى بين بنيته التحتية والفوقية • ذلك يعنى أن الاستمرارية تنطوى فى ذاتها على لا استمرارية • وما يستمر من عناصر تراثية ـ اذ يدخل فى شبكة علاقات جديدة ، الى هذا الحد أو ذاك ـ فانه

يصبح مشروطا بالتحول ، وفقا لتغير قواه الداخلية وعلاقاتها المتبادلة ، ووفقا لتغير القوى التى يرتبط معها بشبكة علاقات جديدة ٠أى أن الصيرورة هى ماهية التراث ، وما السكون الا نسبى ، كشكل من أشكال الحركة ٠

ما سبق يعنى أولا ، أن التراث لايستمر ، بصورته الكلية ، فى وحدته الكاملة ، وانما يستمر فى شكل عناصر معينة منه ، فيما تفتقد الاستمرارية عناصر أخرى،الأكثر ارتباطا بمرحلتها التاريخية فى أوضاعها الاجتماعية المستقرة ، نسبيا ٠ **ثانيا** ، أن العناصر التراثية التى تخضع للاستمرارية بالمعنى التاريخى الاجتماعى النسبى ، تتحول ـ الى هذا الحد أو ذاك ـ متخذة أوزانا وأدوارا وأشكالا مغايرة ـ الى هذا الحد أو ذاك ، أيضا ـ لأشكالها وأوزانها وأدوارها الأولى ، مشروطة ـ فى ذلك ـ بالوضعية الاجتماعية الجديدة ، وتوازنات قواها وعلاقاتها المختلفة ٠ ومن هنا ، يكمن جدل الاستمرارية واللااستمرارية فى التراث ٠ هو ـ من هذه الزاوية ـ جدل داخلى ، مرتبط ـ جدليا ـ مع جدل استمرارية ولااستمرارية المجتمع نفسه ، ككل ٠

أما « التاريخ » فهو شكل الوجود ذاته ، طبيعيا واجتماعيا ٠ ومن زاويتنا المحددة بالمجتمع ، فلا وجود اجتماعيا بلا تاريخ أو خارجه ، بقدر ما لا يمكن الحديث عن تاريخ مستقل عن الوجود الاجتماعى ٠ انه توافق الوجود مع شكله المعطى الضرورى ٠ أى أن «التاريخ» يتحقق من خلال ـ وفى ـ الوجود الاجتماعى فى شكل تحولات المجتمع من وضع اجتماعى اقتصادى سياسى ثقافى الى وضع آخر ، كما فى أشكال استقراره النسبى أو انقطاعاته التطورية ، أى فى شكل حركته ، بالمعنى العام ٠ ويتحقق الوجود الاجتماعى فى أشكال تاريخية متوافقة ، متناسبة مع هذا الوجود وتحولاته وانقطاعاته المختلفة ، الى الحد الذى يمكن معه ـ فى الحدود العامة ـ الربط النسبى بين التحولات الرئيسية التى شهدتها المجتمعات الانسانية وفترات تاريخية معينة ٠

ومن ثم ، فان الحديث عن «تاريخ» عربى ـ على سبيل المثال ـ انما يعنى صيرورة الوجود الاجتماعى العربى ، منذ نشأته ، حتى وقتنا الراهن ، امتدادا الى المستقبل ٠ وبهذا المعنى العام ، تحدث ماركس عن أن البشر هم من من يصنعون تاريخهم الخاص ، أى وجودهم العام المتحول ٠ من هنا ، يأخذ «التاريخ» معناه الاجتماعى ، بعد أن كان معنى

« روحيـــا» مثاليا ، ليمكن الحديث عن تاريخ المجتمعات المختلفة ، أو الثقافات ، بالمعنى العام ، والاجتماعى ، لهذا التاريخ ·

ذلك يعنى ـ من ناحية ـ استمرارية التاريخ ، باستمرارية المجتمعات الانسانية ، باستمرارية الوجود الانسانى العام · وهى استمرارية غير منقوصة ، أو مؤجلة ، أو قابلة للسكونية · كما أنها استمرارية لانهائية · ويعنى ـ من ناحية أخرى ـ أن الجـــدل بينه وبين التراث ليس جدلا بين خطين أفقيين ، يمثلان الاســتمرارية واللااستمرارية ، وذلك للاختلاف الجوهرى بين معنى الاستمرارية بينهما ، لاختلاف طبيعة كل منهما عن الأخرى ، وللفهم المغلوط ـ أصلا ـ لمصطلحى التراث والتاريخ ، الذى يقود الى فرض استمرارية على أحدهما ، ولا استمرارية على الثانى ، دون أى أساس الا محض التأمل الذهنى الذاتى ، فيما يمتلك كل منهما استمراريته الخاصة ، التى لا محل للمقارنة بينها وبين الأخرى للاختلاف البدئى فى ماهيتهما ، فيما يمتلك أيضا لا استمراريته ·

والحق ، أن جدل التراث والتاريخ انما يعنى العلاقة الديالكتيكية بين التراث ومجمل التحولات الاجتماعية التى شهدها ويشهدها ـ بـل وسيشهدها ـ مجتمع ما ، فى مسار تطوره · ذلك يعنى أن هذا الجدل ليس جدلا خطيا أفقيا ، ولكنه أفقى راسى ، فى آن · كما أنه ليس جدلا بين استمرارية ولا استمرارية ، وأن كان ينطوى عليه ـ بمعنى ما ـ ولكنه جدل بين صيرورتين : صيرورة المجتمع وصيرورة التراث ، التى تجسد ـ فى نفس الوقت ـ أحد وجوه صيرورة المجتمع ·

واذا كنا لا نجد تعليقا يليق بمقولة ان «التراث» يتألف من «التراث» و «التاريخ» «مجتمعين فى بعدهما التطورى» ، فاننا نشير الى أن «التراث» انما يتحقق فى «المجتمع التاريخى » · أى أنه ـ والحال كذلك ـ «تراث تاريخى » ، لاتنفصل « تاريخيته» عن «تراثيته» ، أو أن «التاريخ» ليس عنصرا اضافيا ، يلحق بـ «التراث» ، ليكونا معا «التراث» ، فهذا الفصل يعنى ـ ببساطة ـ اننا نملك نوعين من «التراث» : أحدهما هو «التراث» بلا «تاريخ» ، والآخر هو «التراث» مضافا اليه «التاريخ» · فالتراث لايتحقق الا «تاريخيا» ، كما لايتحقق التاريخ الا اجتماعيا ، أى انه يتحقق ـ فى العلاقة مع التراث ـ تراثيا ، ليصبح التراث تراثا تاريخيا ، والتاريخ تاريخا تراثيا ، دون تخطيطات ذهنية ، تفصل ما لا ينفصل ، وتقطع أوصال

شبكة العلاقات القائمة ، لتفرض شبكة جديدة ، لاتنطوى على أية علاقة حقيقية سوى علاقاتها بالعقل التاملى الذاتى الذى انشاها ٠

٥ ـ فى غائية البحث التراثى

تمثل غائية البحث التراثى واحدة من أهم المسائل المتعلقة ببحث التراث ، والتى لم يتم الوصول ـ بصددها ـ الى اتفاق ما عام ، حتى بالنسبة لمن ينطلقون ـ فى بحثهم للتراث ـ من منطلقات مشتركة ، نظريا ٠ وهو ما يتحقق ـ على نحو ما ـ لدى «مروه» و «تيزينى» ٠

فالمسألة ـ لدى «مروه» ـ هى «حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين : كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولا ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد ـ ثانيا ـ فى مجال تحرير الفكر العربى الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعمارى وللأيديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخى فى البنية الاجتماعية العربية المعاصرة ٠٠ أما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب ، فهى ـ بالدرجة الأولى ـ وضع صورة التراث فى اطارها التاريخى ٠٠ (حتى) نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب ، بل أيضا رؤية الأشكال الفكرية والأيديولوجية للصراع بين القوى ، ورؤية هذه الأشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبى لتطور المعرفة حينذاك ٠٠ والوظيفة الأساسية لهذا الكشف ٠٠ هى انكشاف الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها تلك فى الماضى وأبعادها الجديدة فى الحاضر ، واضفاء صفة **الأصالة** على صفتها **المعاصرة** أى **الوصول** الى رؤية الأصالة والمعاصرة فى توافق وتفاعل ، ونفى ما خلفه الفكر الاستعمارى والفكر البرجوازى العربى من ترسيخ وهم التعارض بينهما » ٠ (١/٢٨)

ترتكز غائية البحث التراثى لدى «مروه» على «المعرفة» ٠ وتأخذ هذه المعرفة أشكالا متنوعة ، ولكنها تظل ـ فى جوهرها ـ أشكالا معرفية ٠ فاذا ما تتبعنا « كيفية توظيف استيعاب التراث » لتكشف لنا أنها كيفية معرفية ، تتحقق من خلال امتلاك **رؤية علمية** للوضعية التاريخية التى انبثق عنها التراث ، تؤدى الى **انكشاف الأبعاد التاريخية**

للحركة الثورية العربية الحاضرة • فامتلاك الرؤية العلمية واكتشاف الأبعاد ينتميان ــ أساسا ــ الى المجال المعرفى ، الذى يتيح امكانية استخدامهما ــ عمليا ــ كخطوة تالية ، ولكنهما يمتلكان طبيعية معرفية أولى •

نشدد على هذه الزاوية ، لأنها تمثل تمايزا واضحا عما يطرحه «تيزينى» بشأن غائية البحث التراثى ، وان لم يرق الى تمايز كامل •

فـ «تيزينى» يحدد ــ بدوره ــ هدفين للبحث التراثى : « الهدف الأول يكمن فى انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفكر العربى» اعتباره عبر اكتشاف وضبط سياقيه ، التاريخى والتراثى ، ومن ثم ، عبر اكتشاف وضبط تمايزه فى وحدته •• أما الهدف الثانى •• فينهض على توظيف نتائج ذلك الطرح العلمى لاحتياجات ومقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية فى المجتمع العربى القائم » (٧٣١) • يتبدى التوافق بين نظرتى «مروه» و «تيزينى» ــ فى الحدود العامة ــ واضحة • ويبدأ التمايز فى البحث عن كيفية التوظيف لدى «تيزينى» •

(أ)

بعد أن يقدم موقف « النظام » (بتشديد الظاء) المعرفى والأيديولوجى ، يستخلص « تيزينى » « أن « استعادة » الماضى تعنى ، فى مثل هذا الحال ، أن نستلهم الموقف الأيديولوجى من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية » المهيمنة فى أفقها المستقبلى الناهض • ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله بحيث يتاح التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا» (٧٣٤) •وهذا الاستخلاص الأول يستدعى عددا من الاشارات •

فغموض دلالة مصطلح « الاستلهام التراثى » يلقى الكثير من الظلال حول عملية الاستلهام•تحديدا:ماهى الكيفية ــ أو الكيفيات ــ التى سيتحقق بها هذا «الاستلهام» ؟ ورغم ذلك ، فيمكننا أن نتكشف اشكالية استلهام هذا الموقف الأيديولوجى •فلقد تجاوزت الأيديولوجيات المعاصرة الموقف الايديولوجى للنظام ، ورفاقه من المعتزلة • تحديدا ، تجاوزت الماركسية هذا الموقف الذى خالط أساسه المعرفى النظر المثالى،وخاصة فى أمر العلاقة بين «الروح» و«البدن» ، كثنائية مثالية ، يصبح «البدن» بمقتضاها هو «آفة الروح» • ويرتب هذا التجاوز نفيا لهذا الموقف ، الملتزم بتاريخيته ،

أى الذى كان يمثل قيمة كبرى تاريخيا ، فى ارتباطه بالبنية الاجتماعية والثقافية التى نشأ فى ظلهـا ، دون أن تمتد نفس القيمة الى مرحلتنا التاريخية الحاضرة • فالفصل بين «وعى العالم » ـ لدى«النظام» ـ وموقفه الايديولوجى ، لن يقود سوى الى كثير من الخلط المنهجى ، بنفس القدر ـ تقريبا ـ الذى سينتج عن فصلهما عن سياقهما التاريخى ، ومنحهما ـ أو أحدهما ـ قيمة اطلاقية •

ومن ناحية أخرى ، فان « التأكيد بأن أسـلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا » ، يفتقد كل قيمة ـ تقريبا ـ فى الوعى بحقيقتين : **الأولى** ، أن كافة الاتجاهات الفكرية والسياسية العربية المعاصرة تمتلك ـ بلا شك ـ امكانية « التأكيد بأن أسلافهم قد قاموا بما يقومون به هم راهناً » ، بما التراث العربى ليس واحدا ، بل يتسع للجميع • بل ان مساحة ومدى هذه الامكانية ، ربما كانا أكثر طواعية بالنسبة للاتجاهات السلفية منها لدى الاتجاهات التقدمية • ذلك يعنى منح سلاح التكفير واهدار الـدم المسلط بأيدى الجماعات السلفية المتعصبة مشروعية أعمق ، يفتقدون اليها• **والثانية** ، أن هذا «التأكيد» لن يمنح مشروعية حقيقية لما «نقوم به نحن راهنا » ، فهذه المشروعية تتحقق من خلال معطيات الواقع العربى الراهن ، بما قد ينطوى عليه ـ هو نفسه ـ من عناصر تراثية ، ملتحمة ـ متعضونة ـ فى بنيته الراهنة • تتحقق هذه المشروعية بقدر ما ينطوى « مانقوم به نحن راهنا » على مشروع لمستقبل عربى حقيقى ، ينفى كل عوامل الانحطاط الراهنة •

(ب)

ويوضح «تيزينى» ، «لكن « الاستعادة » للماضى تسير الى حدود أبعد ، حينما نقر بأن هنالك عنصرا مطلقا فى «الماضى» ينبغى أن يؤخذ ليوضع فى مكانه من «المرحلة القومية المهيمنة» فى افقها المستقبلى الناهض• مثل ذلك العنصر نواجهه ، مثلا ، فى رأى النظام حول الجزء الذى يتجزأ • فهو قد أصبح ، ضمن سياق جديد ، واحدا من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائى المعاصر • أى أن ذلك الرأى لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخى • وهذا يعنى أن ما نقوم به يدخل فى عداد « التبنى التاريخى » (٧٣٤) • نواجه ـ هنا ـ وجها آخر لنفس المسألة ، يتعلق بوجهها المعرفى •

فهذا العنصر « المطلق» هو نسبى ، فى الوقت نفسه • تكمن نسبيته فى أن قيمته المعرفية الذاتية تظل جزئية ، وغير فاعلة بشكل مؤكد ، فى افتقاده السياق المعرفى المتكامل والصحيح • وذلك يمكن تفسيره ـ بطبيعة الحال ـ بمستوى التطور الاجتماعى والسياسى والثقافى ـ بالمعنى العام ـ للمجتمع العربى الوسيط ، أى تفسيره بتاريخيته ، التى يصبح خلالها عنصرا علميا تقدميا • ولكن الدعوة الى « أن يؤخذ (هذا العنصر) ليوضع فى مكانه من « المرحلة القومية المهيمنة » فى افقها المستقبلى الناهض » ، انما تعنى ـ فى حقيقة الأمر :

١ ـ نزعه ـ كعنصر منفرد ـ عن سياقه التاريخى ، بالمعنى الشامل، والذى يجد فيه قيمته الحقيقية المعرفية ، واحلاله فى سياق تاريخى مغاير ، يمتلك تجاوزه المعرفى • ولا تتسم قيمة « السياق التاريخى » ـ هنا ـ بالمجانية ، ولكنها مرجع القيمة الحقيقية لأى عنصر معرفى ، وذلك مايمكن أن يؤدى اليه ـ ضمنيا ـ تقرير «تيزينى» من أن هذا العنصر « قد أصبح ، ضمن سياق جديد ، واحدا من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائى المعاصر » • فهذا «السياق » ـ وفقا لـ «تيزينى» ـ يمتلك اهمية محددة (بكسر الدال الأولى) • ومن ثم ، فان قيمة اضافته لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ، فى افقها المستقبلى الناهض » تصبح محل شك كبير ، ان لم تنعدم ، اذا ما كانت مثل هذه الاضافة ممكنة ، حقا •

٢ ـ تجاهل حقيقة أن هذا العنصر ـ أو ذاك ـ هو ، فى نهاية الأمر ، عنصر فردى ، تم تجاوزه ـ معرفيا ـ وقيمته المعرفية هى قيمته الوحيدة ، فى هذا الصدد ، من خلال السياق الجديد الذى انتظمه فى العلوم المعاصرة ، ليكتسب قيمة ووزنا وتوجها مغايرين ـ ايجابيا • أى أن تجاوزه قد تحقق على مستوى « السياق » ، ليفتقد ـ فى وضعه الجديد ـ فرديته السابقة ، فيما تمثل العودة الى هذه الفردية التجاوز عن التطور العلمى اللاحق ـ حتى وقتنا الراهن ـ بما أضافه من سياق معرفى كلى مضبوط • واذا ما أمكن ذلك ، فان هذا العنصر سوف يفتقد سياقه التاريخى ـ من ناحية ـ ويفتقد السياق الراهن ـ من ناحية أخرى ـ بما هو ليس نتاجا عضويا للراهن ، ليكتسب وضعا جديدا ووحيدا : التارجح ـ معلقا ـ فى سماء الذهن التاملى ، دون أن يلامس أية أرض حقيقية •

(ج)

يختلف الأمر ـ نسبيا ـ لدى التعرض لـ «الاستلهام التراثى » فى

الأعمال الفنية ، أو بعض الأعمال البحثية (وقد رصد «تيزيني» بعضها ، عربيا وعالميا ، ص ٧٣٨) ٠

فالعمل الفني ـ بحكم طبيعته ـ يمتلك قوانينه الخاصة ، نسبيا ، بما هو «خلق فني» ، مغاير ـ كيفيا ـ للبحث العلمي ٠ انه فعالية انسانية نوعية ٠ ومن هنا ، فان حرية الفنان في التعامـــل مع التراث ـ وقائعه وظواهره ودلالاته ـ تختلف ، كيفيا ، عن حرية الباحث ٠ فقوانين الفن تسمح له بخلق شخصيات جديدة ، لم تكن موجودة في الواقع التاريخي ، أو انطاق الشخصيات التاريخية بما لم تقله ، وخلـــق علاقات لم تنشأ أصلا ، ومواقف لم تتحقق ، وأحداث لم تقع ٠ أي أن ليس ثمة ما يلزمه بالتمسك بحرفية وانضباط الواقع التاريخي ، موضع المعالجة ٠ بل ان مساحة الحرية ـ ان لم تكن مطلقة ـ فهي أرحب من مساحة الالتزام ، ليظل اختياره مرهونا ـ أساسا ـ بقوانين العمل الفني النوعية ، وبتكوينه الشخصي ٠ ومن ثم ، يصبح متاحا له حرية الاسقاط على الأوضـــاع المعاصرة ٠ فالمعيار ـ هنا ـ ليس صحة الوقائع والمواقف والشخصيات التاريخية ـ تاريخيا ـ ولكنه معيار فني ، بالمعنى الاجتماعي العام ٠ اذ ليس هدف الفنان ـ ولا دوره ـ أن يقدم تاريخـــا لفترة ـ أو مرحلـة تاريخية ما ـ ولكن اكتشاف وكشف الراهن من خلال الماضي ٠ أي أن هذا « الاستلهام التراثي الفني » هو أداة معرفة الراهن ، عبر الماضي ، وليس أداة معرفة للماضي ، بالمعنى العلمي للمعرفة ٠

ولكن ، اذ يختلف البحث العلمي ـ نوعيا ـ عن الخلق الفني ، فانه يفتقد مســـاحة وعمق الحرية المتاحة في الخلق الفني ، ليلتزم قوانينه الخاصة من انضباط الســـياق التاريخي ، والتـــزام تاريخية الوقائع والشخصيات والعلاقات ، ونفي الاضافات الخارجية ، والاسقاطات التي لاتحتملها الوضعية التاريخية للظاهرة ٠ ذلك لاينفي أن مثل هذا النوع من المعالجة يتيح امكانية مثل هذه الاسقاطات ، ولكنه يفصل بين المعرفة العلمية للتراث ـ كما هو ، ضمن واقعه وســـياقه التاريخي المحدد ـ واستخدام هذه المعرفة ، الذي سبق مناقشة بعض وجوهه ٠

ومن ثم ، فلا يمكن تعميم قوانين « الاستلهام التراثي الفني » ، بما هي قوانين نوعية خاصة ، وبما الاستجابة لها تستند على الفردية ، التي تأخذ أشكالا متمايزة ، تقوم على التمايز بين الفنانين أنفسهم ، حتى في المجال الفني الواحد ٠

(د)

وهكذا ، « نحن العرب أبناء القرن العشرين لسنا بحاجة مثلا ، الى استلهام المسيحية الأولى أو الشعراء الصعاليك أو أبى ذر الغفارى وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم،لكى نمنح «مرحلتنا القومية المهيمنة»بآفاقها التقدمية الناهضة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه اشتراكى · ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن قانونياتها الاجتماعية والاقتصـادية والأيديولوجية ذات الأفق المستقبلى · ونحن ، كذلك ، لسنا بحاجة الى امرىء القيس ·· أو الى معركة ذى قار ، أو الى محمد بن عبد الله وأبى بكر وعمر وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ·· لكى تمنح « مرحلتنا القومية » الناهضـــة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه توحيدى · ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن قانونياتها الاجتماعية والاقتصـــــادية والايديولوجية والقومية ذات الأفق المستقبلى ·

ومن نفس الموقع نقول باننا لسنا بحاجة ، مثـــلا ، الى « العقلانية اللاهوتية الهرطقية التى نشأت فى ظلال الفكر المعتزلى ، ولسنا بحاجـــة الى فكرة « التقدم » التى طرحها جابر بن حيان نقيضا لفكرة « الرجعة المحمدية » و « الرجعة الامامية الشيعية » ، أو الى الأفكار العلمانية المستنيرة التى طرحها القرامطة ، أو الى مجموع الأفكار الهرطقية والمادية والجدلية السانجة أو الناضجة التى نواجهها على امتداد التاريخ العربى الوسيط والحديث ·· أو الارهاصات المادية البدائية المتناثرة هنا وهناك فى التاريخ المصرى والبابلى والسورى القديم الخ ·· أقول لسنا بحاجة الى ذلك كله والى غيره من هذا القبيل ، لكى نمنح « مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه عقلى وعلمانى ومادى وجدلى · اذ أنها على هذا الصعيد أيضا ، تمتلك مشروعيتها فى السياق المستقبلى لقانونياتها الاجتماعية والاقتصـــادية والقومية والايديولوجية والعلمية » (٧٣٦ ، ٧٣٧) ·

هاهنا ، نتفق مع «تيزينى» ــ فى الحدود العامة ، كما اتفقنا معه ومع «مروه» ــ فى الغاية المعرفية لبحث التراث العربى · وهاهنا ــ أيضا ــ تتخفى وراء النبرة الحماسية اشارة ضمنية لغاية معرفية جديدة تنطلق من « قانونيات » الواقع العربى الراهن ، تلك «القانونيات » التى لم يتوفر لها التركيز الكافى ، من الزاوية الغائية ·

(هـ)

ان استكشاف قوانين الواقع العربي الراهن ـ وأي واقع تاريخي ـ يضيء البعد التراثي الكامن في هذا الواقع ، ماديا وثقافيا ٠

فعلى الصعيد المادي ، لايزال الكثير من الأشكال والمظاهر والقوى والعلاقات الانتاجية الاقتصادية والاجتماعية التي تنتمي ـ في الأصل ـ الى مراحل تاريخية سابقة ، لايزال قائما ومستمرا ، كالمزارعة والمؤاجرة والمشاركة ، وأدوات الزراعة البدائية كالفـــأس والمحراث الذي تجره الثيران ، وأدوات رفع المياه ، والتزام الفلاحين بتوريد كميات معلومة من المحاصيل الرئيسية الى الادارة الحكومية ، وتحمل جهاز الدولة مسئولية الأعمال الكبرى ومن ثم ـ تمتع رئاسة الدولة ، كجهاز وحاكم ، بسلطات وقدرات ونفوذ مادي ومعنوي هائل واستثنائي ، ونظام الأجر العيني في الريف ، والعصبيات العائلية والقبلية والعشائرية ، الخ ٠٠

وعلى الصعيد الثقافي ، لايـــزال الكثير من المعتقدات والعـــادات والتقاليد والممارسات والقيم التي تنتمي ـ في الأصل ـ الى مراحل تاريخية سابقة،لايزال قائما ومستمرا ، كالطوطمية والأرواحية والصنمية والسحر ، الى حد أن الاعتقاد في الكائنات الميتافيزيقية يشكل عالما موازيا للعالم الأرضي ، بتراتبه وهرميته ورموزه المختلفة ٠

ذلك لايعني أن هذه الملامح التراثية تتحقق ـ راهنا ـ متخذة نفس أشكالها ودلالاتها الأولى ، اذ تتحقق ـ راهنا ـ متحولة ، شكلا ودلالة ، الى هذا الحد أو ذاك ، مغايرة للشكل والدلالة الأولين ، وفقا للســـياق الراهن الذي دخلت فيه كأحد مكوناته العضوية ، ووفقا لمسيرة تحولاتها الخاصة عبر المراحل الاجتماعية المختلفة ٠ وبرغم هذا التحول والمغايرة ، فانها لاتفقد الصلة بواقعها التاريخي الخاص الذي نشأت فيه ، ولا بسياقها التراثي الأول ٠

ذلك يعني أن علاقة العناصر التراثية بواقعها التاريخي هي علاقة استقلال نسبي ، تسمح لها بامكانية الاستمرار برغم حلول مرحلة تاريخية أخرى ٠ ويعني أن علاقة هذه العناصر بالمرحلة الجديدة هي ـ أيضا ـ علاقة استقلال نسبي ، تسمح لها بامكانية الاستمرار ، برغم تغير الواقع التاريخي الذي نشأت خلاله ٠ هذه الاستمرارية ـ ضمن السياق الجديد ـ

هى ماتفرض تحول هذه العناصر عن أشكالها ومضامينها الأولى ، فيما يسمح هذا التحول بالاستمرارية ٠

ومن ثم ، فان البحث العلمى التراثى يلعب دورا هاما فى كشف جوانب متفاوتة من الواقـــع الراهن ، فى كشـــف الجذور التاريخيـة ـ اجتماعيا ـ اقتصاديا وسياسيا وثقافيا ـ للعديد من الظواهر والتجليات الراهنة ٠ تصبح اضاءة التراث ـ فى بعض منها ـ اضاءة للواقع العربى الراهن ، واستكشافا للمستقبل ٠

(و)

يشير ذلك الى غاية عملية عامة تنبنـــى على هذا الوجه المعرفى الأخير ، تكمن فى استخدام نتائج هذه المعرفة العلمية ، كأداة ليســت وحيدة ، فى صياغة توجهات وخطوط حركة القوى والأحزاب والتجمعات التقدمية ، فى خطوطها العامة ٠ يمثل هذا الاستخدام العام ضرورة هامة، بما التراث أحد مكونات الواقع العربى الراهن الفاعلة بعمق ، وخاصة اذا ماتعلق الأمر بالطموح الى قيادة حركة الجماهير العربية العاملة فى اتجاه المستقبل الاشتراكى ، بما يعنى من ضرورة لاستيعاب الموجهات الفكرية لحركة هذه الجمـــاهير ، بالنظر الى حقيقة أن ما يحرك الناس لابد أن يمر فى رؤوسهم أولا ٠

ولعل مثل هذا التوظيف العملى هو الوحيد الذى لا يخل بالوحدة العامة للتراث،وبسياقه التاريخى العضوى،لينتفى الاجتزاء والاعتساف ٠ فهذا التوظيف لا يستند على هذا العنصـــر التراثى أو ذاك ، أو على مجموعة عناصر فردية منتقاة ، وانما يستند على نتائج المعرفة الكلية بالتراث وأبعاده الداخلية المختلفة ، وفعالياته الراهنة ، وقوانينه النوعية٠ وهو توظيف لايمنح الاستخدام السلفى المتعصب ـ المجتزىء والمعتسف ـ للتراث عامة ، والدين خاصة ، مشروعية « ماركسية » ، تضـــاف الى مشروعيته الراهنة المستندة على مشروعية النصوص ٠ ولكنه التوظيف الوحيد الذى يستجيب لمقتضيات النظر العلمى ـ من ناحية ـ ولمقتضيات انتصار حركة التقدم العربى ـ من ناحية أخرى ٠

قد يكون هذا التوظيف مضادا للسهولة والاسترخاء العقلى والركون الى التقليدية ، ولكنه مضاد ـ فى نفس الوقت ـ للنزعة التأملية والانعزالية

والسلفية . وهو ـ فيما نرى ـ التحدى الحقيقى أمام البحث العلمى للتراث العربى ، وصولا الى استيعابه الحقيقى ، الى امتلاكه علميا ، أى ثوريا .

٦ ـ فى تحديد المفاهيم

تمثل مسألة تحديد المفاهيم الخاصة بمجال البحث التراثى الخطوة الأولى الضرورية لبناء رؤية علمية للتراث . ولكن هذا التحديد يصطدم ـ لدى «مروه» ـ بالجزئية ، ولدى «تيزينى» ـ بالجزئية والاختلاط معا .

تتبدى الجزئية واضحة فيما يقدمانه من مفهوم لـ «التراث» ، حيث تنصرف دلالته الى ابداعات المفكرين والمؤرخين الأعلام ، سواء منفردين كابن خلدون ، أو متخذين شكل تيار فكرى كالمعتزلة واخوان الصفا . تكمن هذه الجزئية فى اهـــدار الوجه «الشـــعبى» من التراث العربى ، والاقتصار ـ دلاليا ـ على التراث الفصيح ، « المعتبر » . تنتفى ـ هنا ـ وحدة التراث العربى ، واكتماله ، وجدله الداخلى الرئيسى ، بعد انتفاء وحدة المادى والثقافى من التراث ، واكتماله ، وجدله الداخلى الرئيسى .

تتبدى الجزئية واضحة فيما يقدمانه من تحديد للبداية التراثية ، التى تتمحور فى « العصر الجاهلى » الأخير . تكمن هذه الجزئية فى أن هذا التحديد قد يفيد ـ حقا ـ فى دراسة الفكر الاسلامى ، الذى نشأ ـ بدئيا ـ فى شبه الجزيرة العربية ، ولكنه لايفيد الافادة الحقة اذا مأتعلق الأمر ببحث الفكر العربى الاسلامى ، الذى يتخطى هذه الحدود الجغرافية ، ليتفاعل مع تاريخ الحضارات المصرية والســـورية والعراقية واليمنية القديمة ، التى سبقت ظهور الاسلام . فاذا ما كان تاريخ المنطقة لايقبل الاجتزاء ، بحكم وحدته الجدلية ، فان ارتكاب مثل هذا الاجتزاء سيفضى الى اجتزاء تراثى اضافى على ما سبق من اجتزاء ، يكمن فى أن النفى الجدلى الذى حكم علاقة الحضارة العربية الاسلامية بالحضارات السابقة فى المنطقة يتحول ـ فى ذلك ـ الى نفى عدمى . وبذلك ، ينتفى ـ عدميا ـ التراث السابق على المرحلة الاسلامية ، لينصـــرف مفهوم التراث الى «العربى الاسلامى» ، بالمعنى المباشر .

ويتبـــدى الاختلاط العشـــوائى فيما يقدمه «تيزينى» من مفـــاهيم لمصطلحات «الحدث الاجتماعى » و «الحـــدث التاريخى» و «التراث» . يتبدى هذا الاختلاط متخذا عدة أشكال :

(أ) اجتزاء « التاريخ » لتقتصر دلالته على «الماضى» ، فحسب ، ويصبح الراهن ـ فى راهنيته ـ لاتاريخيا • يتحول «التاريخ» الى «زمن» ـ بالمعنى المجرد ـ منفصلا عن اجتماعيته •

(ب) تصبح «تاريخية» الحدث مرهونة ـ فحسب ـ بتحول زمنه الحاضر الى ماض • أى أن الزمن ـ بالمعنى السابق ـ هو شرط «التاريخية» •

(جـ) الفصل التعسفى بين «اجتماعية» الحدث و «تاريخيته»،وفرض علاقة جديدة مختلفة ـ تأمليا ـ عليهما ، تستند على المفهوم السابق لمصطلح « التاريخ » •

(د) الفصل التعسفى بين «التراث» و «التاريخ» ، استنادا الى استمرارية الأول ولا استمرارية الثانى ، أى استنادا على المفهوم الذاتى لكل منهما •

وإذا كان «تيزينى» يعتبر هذه المفاهيم ، وما تنطوى عليه من علاقات متبادلة ، على النحو السابق معالجته ، انما تمثل أعمدة رئيسية فى بناء «نظريته» التراثية المقترحة ، فان ذلك يشير الى طبيعة بنائها ، وصيرورتها • فالمسألة لاتنحصر ـ هنا ـ فى الزيف المعرفى للمفاهيم ـ برغم الخطورة الشديدة لذلك ـ ولكنها تمتد ـ اذ تمثل هذه المفاهيم أساسات البناء ـ لتصم البناء اللاحق بالزيف والاختلاط والتشويش ، وتحكمه ـ بدئيا ـ بالانهيار الحتمى • تمتد المسألة لتأخذ بعدين اضافيين : **الأول** ، تشويه وتحريف المادية التاريخية والجدلية ، بحكم الاعلان الدعائى المتكرر عن انطلاق هذه «النظرية» المقترحة منها ، وبحكم مجافاة مفاهيم هذه « النظرية » ، والعلاقات بينها ، للنهج المادى الجدلى التاريخى • **والثانى** ، الحكم القبلى على أى بناء معرفى ، أو عملى ، ينطلق من نتائج هذه « النظرية » ، أو تطبيقاتها اللاحقة ، فيما لو لم تتم المراجعة العلمية غير المكابرة لها ، الحكم القبلى عليه بالزيف علميا معرفيا ، والفشل عمليا •

والمسألة ، أن تجاوز قوانين الواقع التاريخى الموضوعى التى تمثل أداة علمية ـ لدى فهم هذا الواقع ـ والانطلاق من التأمل الذاتى ، لن يؤدى الا الى رسم مخططات لهذا الواقع ، لاتتصل اتصالا حقيقيا به ،

بما هى انعكاس ذاتى مشوه ، وانما تتصل ـ على نحو عضوى ـ ببنية الذهن التأملى الذاتى ، خالق المخططات ٠

خامسا : فى المنهجية العامة

ينطلق «مروه» و «تيزينى» ـ منهجيا ونظريا ـ من « المادية التاريخية الجدلية » ، فى بحثهما للتراث العربى ٠ وهو منطلق يعتمد ويوفر ـ بدئيا ـ أداة علمية تمكن ـ ضمن كيفية معينة ـ من اكتشاف ماهية التراث ، وحدوده ، وقوانينه ، وعلاقاته ، وصيرورته ٠ أى انها ليست أداة ميكانيكية الذاتية ، تضمن صحة النتائج بمجرد استخدامها فى ذاتها ٠ ولكن كيفية استخدام ـ واستيعاب ـ هذه الأداة تلعب دورا أساسيا فى تحديد النتيجة العامة الأخيرة ٠ وتصبح هذه النتيجة هى محصلة التفاعل بين الموضوعى والذاتى فى علاقته بموضوع البحث ٠

وقد تكشف ذلك فى عملى «مروه» و «تيزينى» عن عدد من المزالق النظرية العامة ، المتعارضة مع « المادية التاريخية الجدلية » ، والمؤثرة ـ بلا شك ـ على القيمة العلمية للبناء التراثى فى كلا العملين :

١ ـ **الأحادية الميكانيكية** : حيث العلاقة بين ظاهرتين ، أو قوتين ، تقوم على امتلاك احداهما لطاقة الفعل المؤثر المطلق ، وافتقاد الأخرى لكل طاقة سوى السلب المطلق ٠ يصبح اتجاه الفعل احاديا ، ميكانيكيا ، قائما على تضاد قطبى ميتافيزيقى ، بين سبب هنا ونتيجة هناك ، محكومين بأبدية وضعيتهما تلك ، أى بنفى امكانية تحول السبب ـ على نحو ما ـ الى نتيجة ، وتحول النتيجة ـ على نحو ما ـ الى سبب ، فى الآن الواحد ٠

يتبدى ذلك ـ فى عملى «مروه» و «تيزينى» ـ واضحا ، كسمة غالبة على معالجتهما للعلاقة بين الاجتماعى والثقافى ، حيث يأخذ الاجتماعى سمت القوة المطلقة ، فيما يأخذ الثقافى سمت السلب المطلق ، لتصبح العلاقة محكومة بالأحادية الميكانيكية ٠ فالاجتماعى فاعل مطلقا ، والثقافى منفعل مطلقا ، وليس ثمة امكانية حقيقية لازدواج الدور ـ أو تبادل المواقع ـ فى الآن الواحد ٠ وتلك الأحادية الميكانيكية هى ما انتقدها انجلز بصدد تعليقه على « بول بارث » فى كتابه « فلسفة التاريخ عند هيجل والهيجليين حتى ماركس وهارتمان » ، حين يقرر « أن ما يفتقر اليه هؤلاء السادة هو

الجدلية ٠ ان كل ما يرونه دائما هو السبب هنا والنتيجة هناك ٠ أما أن هذا تجريد أجوف ، وأن مثل هذه التضـادات القطبية الميتافيزيائية لاوجود لها فى العالم الواقعى الا ابان الأزمات ، فى حين أن العملية الواسعة بأسرها تجرى فى شكل الفعل والتفاعل ، وان يكن بين قوى متفاوتة جدا ـ والحركة الاقتصادية هى حتى درجة بعيدة القوة الاقوى والأحسم والأكثر أولية ـ وأن الاشياء جميعا هنا هى نسبية وليس ثمة شىء مطلق أبدا ـ فهذا ما لايرونه قط » ٠ وعلى نحو أكثر تخصيصا ، يضيف « فاذا كان بارث يفترض أننا ننكر أى رد فعل على الاطلاق من جانب الانعكاسات السياسية ، الخ ، على الحركة الاقتصادية نفسها ، فانه لا يفعل سوى محاربة طواحين هوائية »(٢١) ٠ وتلك هى المسألة ٠

يتبدى أحد الوجوه الخاصة لهذه الميكانيكية فى الاسقاط الآلى لـ « مخطط المراحل » على التاريخ العربى ، دون الانطلاق من نتائج بحث التاريخ العربى ذاته ، وأحيانا ، على الرغم من هذه النتائج ٠ فـ «اقطاعية» المجتمع العربى فى العصر الوسيط تنطلق من ذلك «المخطط» القدرى ٠ أى أنها ـ بذلك ـ حقيقة بدئية تسبق البحث ٠ وهـى ـ أيضا ـ فى نفس الوقت ، حقيقة ختامية ، تنهى البحث ، لا لأن المعطيات التاريخية تفضى اليها ، ولكن لأنها حقيقة مطلقة ، فى ذاتها ، تنصاع لها المعطيات فى جميع الأحوال ٠

ذلك يشير الى الملمح المثالى الكامن خلف هذه النهجية ، حيث المقولة هى محددة الوضع الاجتماعى ، وحيث التصور الذاتى هو الشرط والأساس ، وحيث المقولات لاتاريخية ، مستقلة عن الأوضاع الاجتماعية المرتبطة بها ، ومن ثم ـ فصلاحيتها عامة وشاملة ٠

٢ ـ **المفاهيم الذاتية التأملية** : حيث منطلـق تحديد المفهوم هـو التصور الذاتى التأملى ، لا الواقع الموضوعى المادى ٠ أى أن المفهـوم لايصبح ـ بذلك ـ انعكاسا وبلورة نظرية عامة لما هو موجود ماديا ، ولكن لما هو موجود تصوريا ٠

هكذا يبدو الأمر فيما يتعلق بمفاهيم «الاقطاع» و «نمط الانتـاج الآسيوى» و «التاريخ» و «الحدث الاجتماعـى» و «الحدث التاريخـى» و «التراث» ٠ فـ «الاقطاع» يبدو ـ احيانا ـ وكأنه أحد ملامـح «نمط الانتاج الآسيوى» ، ويبدو «الآسيوى » ـ أحيانا ـ وكأنه شكل خاص

«شرقي» من أشكال «الاقطاع » ، لتزول الفواصل المحددة بينهما ، فيما يغيب المفهوم العلمي لمصطلح « نمط الانتاج » · واذا كان هذا الخلط يرتد – في أحد جذوره الأساسية – الى اعتماد «مخطط المراحل» ، فانه يكشف – بذلك – عن الملمح اللاتاريخي المتخفي وراء المصطلحات الماركسية، بالاضافة الى ما سبق أن أشرنا اليه من ملمح مثالي · فالاثنان يرتبطان ببعضهما ارتباطا ضروريا ، فيما يفضي كل منهما الى الآخر ·

تتزايد الخطورة بالنسبة لمفاهيم أكثر مركزية بخصوص البحث التراثي : «التاريخ» و «التراث» ، والعلاقة بينهما ، لتوجه البنية الذاتية التأملية لهذه المفاهيم المسار العام للبحث ، وتحكمه – بدوره – بالذاتية التأملية · فـ «التاريخ » التيزيني هو اجتزاء واعتساف لـ «التاريخ» ، كما تعرفه «المادية التاريخية» ، باعتباره مفهومها المحوري · واذا كان البحث التراثي هو – في نفس الوقت – بحث «تاريخي» ، فان اجتزاء واعتساف «التاريخ» ينطوي – بذلك – على خطورة منهجية شـاملة ، تهدد – جوهريا – البناء التراثي الذي يقوم عليه · فالتهديد لايقتصر على زيف المفهوم معرفيا ، وانما يمتد الى ما يستند اليه من بناء نظري وتطبيقي ·

ان العودة بالمفاهيم الى « الذاتية التأملية » تمثـل عودة بالفكر العربي الى مراحل سابقة من تطوره ، لاتزال تملك – حتى الآن – حضورا مهيمنا · أي أنها – على نحو ما – اندراج في السائد العام ، فيما كانت تطمح الى تخطيه ، بالاسـتناد على «المادية التاريخية الجدلية» ، تلك الأداة العلمية المتقدمة · وهذه الوضـعية النظرية التي تشي بافتقاد التمثل العميق للمبادىء والمفاهيم العامة لـ « المادية التاريخية الجدلية» هي ماتحتاج الى تخط حقيقي ، بما هي وضعية انتقالية ، على نحو يمثل نفيا جدليا لها ، في اتجاه امتلاك هذه المبادىء والمفاهيم امتلاكا فاعلا ، يخلصها مما الحق بها ، في طريق تمثلها عربيا · ذلك يعني ضرورة امتلاك الوعي النقدي المرهف ، الذي يميز بين الجدلي والميتافيزيقي ، التاريخي واللاتاريخي ، المادي والمثالي ، في اختلاطهم وتشابكهم · ويميز – قبلا – بين اللافتات المرفوعة – دعائيا – وما يتحقق ، فعليا ، في ظلها · تلك خطوة لفض اختلاط الحابل بالنابل المستشري في الفكر العربي الراهن ·

ومن ناحية أخرى ، يفرض عملا «مروه» و «تيزيني» علينا النظر اليهما في سياقهما التاريخي ، أي في علاقاتهما المباشرة بالمرحلة الراهنة من تطور الفكر العربي ، لتتكشف لنا وضعيتهما الموضوعية العامة في هذا السياق ·

هنا ، يتبدى لنا أمران :

الأول : أن المزالق النظرية المنهجية التى تكشــف عنها العملان ، لاينبغى التوقف عندها الا بالقدر والشكل اللذين يساهمان فى تجاوزها • أى أنها ــ فى هذه الحالة ــ نوع من المزالق المشروعة ، ان جاز التعبير ، والطبيعية ، فى سياق التطور التاريخى للفكر العربى • ومن ثم ، يجب استبعاد كل « شخصنة » لها ، بما هى موضوعية ، محكومة بقوانين التطور الفكرى وعلاقته العامة النسبية بالتطور الاجتماعى • هنا ، يصبح التوقف عند هذه المزالق مستوجبا لاستبعاد كل مماحكة ذاتية ، أو مغالاة شخصية ، من جميع الأطراف ، ليتوجه ــ فحسب ــ صوب الاضاءة النظرية المنهجية والتطبيقية ، بما هى الهم الحقيقى العام •

الثانى : أن هذه المزالق ــ من ثم ــ لاتفقد العملين قيمتهما الفكرية التاريخية ، وان تكن قد اكدت تاريخيتهما،على نحو موثق • تبقى الشجاعة فى طرح المشروع ــ مشروع البحث الشمولى للتراث ــ والاقدام عليه ، كقيمة عليا تتضاعف،أهميتها بالنظر الى «لافرديته» المهمة ، التى تتحقق فرديا ، فى ظل حالة الاسترخاء الثقافى العام • انها ــ من هذه الزاوية ــ شــهادة على شجاعة المبادرة لدى المثقف العربى التقدمى ، وشــهادة ــ فى نفس الوقت ــ على حالة العجز والشلل التى تلف مؤسساتنا الثقافية العربية ، المنهمكة فى الصغائر ، أحيانا ، وفى سن التشريعات المحاصرة للمثقفين ، فى معظم الأحيان •

يبقى أن هذه المزالق هى احد وجوه العملين ، الذى اثر ــ الى حدود ــ على بعض الوجوه الأخرى ، دون أن يكون الوجه الوحيد ــ من ناحية ، ودون أن يصل تاثيره السلبى الى كل الوجــوه ــ من ناحية أخرى • ذلك يعنى أن ثمة العديد من التحليلات والنتائج تنطوى ــ معرفياــ على قيمة علياً ، وغير منقوصة ، وخاصة لدى «مروه» •

يبقى ــ لكما قلنا ، قبلا ــ الوعى بخطورة البعد المنهجى ، على نحو لم يتحقق ــ كيفيا ــ من قبل • وتتأكد أهمية هذا الاعتبار بالنظر الى انطلاقه من المادية التاريخية الجدلية ، على نحو مكن من وضع زوايا ارتكاز هامة لكل بحث تراثى قادم ، ومكن ــ فى نفس الوقت ــ من اكتشاف المزالق النظرية المنهجية ، التى يتوجب على كل بحث تراثى علمى قادم ان

يتجاوزها ، فى اتجاه استكمال البناء العلمى للتراث العربى · اى أن كل عمل تراثى علمى قادم هو ـ بذلك ـ اضافة للبناء ، وليس بدءا له ·

يبقى أن الشمولية التى تحققت ـ لأول مرة ـ فى معالجة القضايا التراثية ، قد أضاءت الطريق ـ على نحو حاسم ـ أمام الأعمال القادمة · لقد تكشفت الدروب والمسالك ، ورصدت الاتجاهات الرئيسية ، وتحددت القضايا المحورية · اى أن المجال الشاسع للبحث التراثى قد تكشفت ـ نسبيا ـ معالمه وتخومه · ومن هذه الزاوية ، لاتملك الاجابات المطروحة القيمة العليا ، وانما تمتلكها الأسئلة ·

هكذا ، يكتسب عملا «مروه» و «تيزينى» تاريخيتهما ، ويكتسبان قيمتهما ، كبلورة مكثفة واضافة شاملة لعدد من الأعمال الهامة السابقة فى بحث التراث العربى · يكتسبان قيمتهما الكبرى كحافز على تجاوزهما، جدليا ، صوب امتلاك التراث العربى ·

وتلك هى المهمة ·

هوامش الفصل الرابع

(١) يشير الرقم الأول فيما بين القوسين الى رقم الجزء ، ويشير الرقم الثانى الى رقم الصفحة ، وسنلتزم بنفس الطريقة ــ فيما بعد ــ فيما نورده من اقتباسات من « مروة » . أما الاقتباسات التالية الواردة عن « تيزينى » ، فسوف تنتهى برقم واحد فى المتن ، محصور بين قوسين ، هو رقم الصفحة . وبيانات عملى « مروه » و « تيزينى » هى كالآتى :

حسين مروة ، **النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية** ، الطبعة الرابعة ، ٢ جـ ، بيروت : دار الفارابى ١٩٨١ .

طيب تيزينى ، **من التراث الى الثورة : حول نظرية مقترحة فى قضية التراث العربى** ، الطبعة الثالثة ، دمشق وبيروت : دار دمشق ودار الجيل (د.ت) .

والتشديدات الواردة فى الاقتباسات عن العملين ، هى من صنع المؤلفين ، هذا ما يشار الى غير ذلك .

(٢) رسالة ماركس الى ف.ا. زاسوليتش فى ٨ مارس/آذار ١٨٨١ .

مراسلات ماركس وانجلز ، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق : دار دمشق ١٩٨١) ص ٤٠٥ .

(٣) من ماركس الى هيئة تحرير « حوليات الوطن » فى نوفمبر/تشرين الثانى ١٨٧٧ .

المراسلات ، ص ٣٧١ .

(٤) من انجلز الى ماركس فى ٦ يونيو/حزيران ١٨٥٣ .

المراسلات ، ص ٨٦ .

وهذه الرسالة رد على رسالة من ماركس فى ٢ يونيو/حزيران ، يشير فيها الى أن « برنيه يعتبر بحق أن الشكل الأساسى لجميع الظواهر فى الشرق .. هو **انعدام الملكية الخاصة للأرض** » . ويؤكد على أن « هذا هو المفتاح الحقيقى ، حتى للسماء الشرقية » .

المراســلات ، نفس الصفحة .

(٥) جمال حمدان ، **شخصية مصر ، دراسة فى عبقرية المكان** ، الجزء الثانى (القاهرة : عالم الكتب ١٩٨١) ص ٥٤٧ .

(٦) والتر اولبرخت ، نقلا عن (أحمد صـادق سـعد محرر ومترجم) ، **ست دراسات فى النمط الآسيوى للانتاج** ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٦) ص ١٤٤ .

(٧) رفعت سلام ، « بحثا عن المنهج : نحو قراءة جديدة لتاريخنا العربى » ، **مجلة شئون عربية** ، العدد ٣١ (تونس : جامعـة الدول العربيـة ، سبتمبر/أيلول ١٩٨٣) ص ١٩٦ .

(٨) فؤاد مرسى ، **التخلف والتنمية : دراسة فى التطور الاقتصادى** ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار المستقبل العربى ١٩٨٢) ص ٢٢١ ، ٢٢٤ ، على التوالى .

(٩) ماركس ، « مشاركة فى نقد الاقتصـاد السياسى ، المقدمة » ، ضمن (ماركس وانجلز ، **العمل المأجور ورأس المال ودراسات اقتصادية أخرى** ، ترجمة فؤاد أيوب ، الطبعة الأولى ، دمشق : دار دمشق ١٩٦٤) ص ٥٣ .

(١٠) ماركس ، مقدمة كتاب « نقد الاقتصاد السياسى » ، ضمن (كارل ماركس ، **نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية** ، ترجمة لجنة باشراف صادق جلال العظم ومراجعته ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار ابن خلدون ١٩٨١) ص ١٥٧ .

(١١) خطاب انجلز الى شميدت فى ٢٧ أكتوبر/تشرين الأول ١٨٩٠ .

المراســلات ، ص ٥٠٣ .

(١٢) يستكمل « مروه » نظرته الميكانيكية ــ تلك ــ الى الشعر « الجاهلى » ، بأن « الشعر الجاهلى ، اذن ، وهو فى مستوى تطوره ذاك ، كشأن كل فن شعرى فى مثل هـذا المستوى ، انما يعكس واقعه الاجتماعى بلغـة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، لأنه فى مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشـعر من كونه صيغة معينة لحكاية الواقع الى كونه خلقا لواقع جديد فنى » (١/٢٧٥) .

وتتكشـف هذه « الميكانيكية » عن « لا تاريخيتها » ، فى (١) أن كون الشـعر « خلقا لواقع جديد فنى » ، هو مفهوم ــ عن الشعر ــ ينتمى ، عربيا ، الى الربع الأخير من قرننا الحـالى ، بما لا يتوجب معه ، علميـا ، قيـاس الشعر الجاهلى ، أو مقارنته ، به ، بحكم تاريخية المفاهيم ، و ٢) أن هـذا الحكم يعنى ــ فى حال تعميمه ، كمبدأ ــ أن كل شعر تال ، تاريخيـا ، على الشـعر « الجـاهلى » ، هو ــ بالضرورة « التاريخية » ــ أعلى تطورا منه ، كالشعر « الملوكى » ، على سبيل المثال ، و ٣) أن عكس الواقع الاجتماعى بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، ليس وقفا على الشعر « الجـاهلى » ــ بافتراض صحة هـذا الحكم النقدى ــ انطلاقا

من مخطط المراحل الشعرية ، اذ نقابل نماذج عديدة أدنى تطورا شعريا منه ، لدى شعراء كالبارودى وشوقى وحافظ ، وغيرهم .

للتحم — اذن — « الميكانيكية » مع « اللاتاريخية » ، باعتبارهما وجهين لنظرة واحـدة .

(١٣) خطاب انجلز الى بلوخ فى ٢١ — ٢٢ سبتمبر/أيلول ١٨٩٠ .

المراسـلات ، ص ٤٩٦ .

(١٤) **المرجع السابق** ، ص ٤٩٥ ، والتشديد الاول من عندى .

(١٥) خطاب انجلز الى ستاركنبورج فى ٢٥ يناير / كانون الثانى ١٨٩٤ .

المراسـلات ، ص ٥٤٧ .

(١٦) خطاب انجلز الى فرانز مهرنج فى ١٥ يوليو/تموز ١٨٩٣ .

المراسـلات ، ص ٥٤٠ .

(١٧) خطاب انجلز الى بلوخ **السابق** ، ص ٤٩٥ .

(١٨) تشير الصفة « الفردى » — لدينا — الى الفاعل المباشر فى عمليـة الانتاج الفكرى الفنى ، دون أن تشير الى « فردية » الانتـاج الفكرى ، أى نفى اجتماعيته ، بالمعنى الكلى والشامل . انها — بمعنى ما — « فردية اجتماعية » ، يترتب عليها تمايزات واضحة عن « الشعبية — الجمعية » التى تسم البعد « الشعبى » من التراث ، دون أن ترتب انقطاعا بينهما .

(١٩) انجلز ، لودفيج فيورباخ وانتاج (نهاية) الفلسفة الألمـانية الكلاسيكية ، ضمن : (راشـد البراوى (معرب ومعلق) ، **التفسير الاشتراكى للتاريخ : مختارات من فردريك انجلز** ، الطبعة الثانية ، القاهرة : دار النهضة العربية ١٩٦٨) ص ٧٣ .

(٢٠) لسنا من الجمود العقائدى بحيث نرفض — قبليا ومبدئيا — أى اضـافـة أو تعديل للمبادىء العامة للمادية التاريخية الجدلية ، بحيث نحولها الى لاهوت جديد ، ولكن أيا منهما له شروطه ومحدداته المنهجية . ولكننـا نرفض — هنا ، تحديدا — التزييف المعرفى الناجم عن اهـدار المفهوم المـادى الجدلى للتاريخ ، والادعاء فى نفس الوقت أن « المشروع » الذى يقدم « تيزينى » مقدمته النظريـة فيما نعالجه الآن ، انمـا ينطلق من « المـادية التاريخيـة الجدليـة ، ويتسـمى بـ « النظرية الجدلية التاريخية التراثية » . فليس ثمة — فيما نعرف — سـوى « مادية تاريخية جدلية » ، هى — حقا — بمثابة « مرشـد عام » ، ولكن للبناء وفقـا لها ، وليس لهدمها .

(٢١) خطاب انجلز الى شميدت فى ٢٧ أكتوبر/تشرين الأول ١٨٩٠ .

المراسـلات ، ص ٥٠٤ .

الفصـــل
الخامس

بحثا عن التراث ((الشعبى)) العربى

أولا : ماهى القضية ؟

لا نظنها مصادفة أن تجمع الأعمال الصادرة فى السنوات الأخيرة ، والخاصة بمعالجة قضايا التراث العربى ، برغم اختلاف ــ بل وتناقض ــ مناهجها ومنطلقاتها وتوجهاتها ، أن تجمع على موقف مشترك من التراث «الشعبى» العربى ، فتتجاهله ، أو تترفع عليه ، أو تتحاشاه ، ليتسع مصطلح « التراث العربى » ، أو «التراث العربى ــ الاسلامى» ، فيشمل « كل شىء» ، ولكنه يضيق عن «التراث الشعبى» العربى . وعندما يصبح هذا الموقف من التراث «الشعبى» هو ــ وحده ــ مايجمع بين هذه الكتابات المتضاربة والمتناقضة ، فانه ــ ولاشك ــ لابد وأن يثير كثيرا من التساؤلات .

يقصر « محمد عماره » مصطلح « التراث » على « التراث الفكرى العربى الاسلامى » ، بالمعنى الذى ينصرف الى الأعمال والمواقف الفكرية لفرق أو اتجاهات محددة معلومة (المعتزلة والخوارج والمتصوفة) ومفكرين أفراد (ابن عربى وابن رشد وابن جنى والكواكبى ومحمد عبده والطهطاوى والأفغانى) . ويكون منوطا بهؤلاء المفكرين الأفراد والجماعات ــ برغم الاعتراف بثقلهم الفكرى ــ تمثيل « التراث العربى الاسلامى » التمثيل الصحيح(١) .

ولا ترد « الأمثال العامية والمأثورات الشعبية والحكايا والأساطير والديانات والفنون الشعبية » لدى « حسن حنفى » ، الا من قبيل الاستشهاد بها ــ فحسب ــ على انفصال اليسار العربى عن « الجمهور » . أما موضوعات تجديد التراث فهى « **العلوم الاسلامية الأربعة** » : علم الكلام ، والفلسفة ، والتصوف ، وأصول الفقه . وبالتالى ، لا تنطوى « الخطة العامة » لمشروع « التراث والتجديد » على ما يشير الى استكمال البعد « الشعبى » فى التراث(٢) .

ويعتمد « حسين مروه » مصطلح « التراث » للدلالة على التراث الفكرى العربى الاسلامى ، الذى أبدعته الحركات أو المفكرون الأعلام ، على النحو الذى يتفق فيه مع كل من محمد عماره وحسن حنفى ، رغم التناقضات المنهجية بينه وبين كل منهم ، فلا تبدر اشارة الى « **شعبية التراث** » ، أو مغايرته للتراث المكتوب الموثق(٣) .

ولا يختلف «أدونيس» فى تحديده للمصطلح عن التحديدات السابقة . فهو — من ناحية — يضيف اليه بعضا مما تجاهله الآخرون : « **الحركات السياسية** » و « **الحركات الشعرية والنقدية** » ، ولكنه — من ناحية أخرى — يظل على اتفاقه معهم فى استبعاد البعد « الشعبى » من التراث(٤) .

ويكتفى « طيب تيزينى » بالاشارة الى ما يسمى عادة بـ « **التراث الشعبى** » و « **الفولكلور الشعبى** » ، وتقرير « ان لطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية أهمية مبدئية فى سياق التصدى لقضايا الثورة الثقافية فى الوطن العربى ، فى قاعها الاجتماعى الموضوعى المتجسد بالثورة الاجتماعية التوحيدية فى هذا الوطن»(٥) ، دون أن يتصدى — فعليا — لوضع « هذه الجوانب التراثية الشعبية » فى سياقها المبدئى من نظريته المقترحة فى « قضية التراث العربى » .

تلتزم الكتابات السابقة نفس الموقف المشترك من « **التراث الشعبى** » ، برغم الحرص — دائما — على استخدام مصطلحات « **التقدم** » و « الجماهير » و « النهوض العربى » ، وبرغم تفرق الأصول الفكرية بين المادية التاريخية الجدلية ، والسلفية العقلانية ، والتحديثية العدمية . وهو موقف يهدر احد الأبعاد الهامة والرئيسية من التراث العربى ، بما يعنى من خلل أساسى فى دلالة مفهوم « التراث العربى » ، وبما يفضى — فى الحد الأدنى — الى خلل فى الوعى بهذا التراث ، حينما يتحول الجزء الى الكل .

ولقد أتى تصحيح هذا الموقف من « غالى شكرى » حيث « التراث فى حياتنا لا يبدأ بالكلام المكتوب أو المخطوط أو المحفوظ ، المقروء أو المسموع ، وانما هو يبدأ بتلك القيم والعادات والتقاليد ذات الطابع العملى، أى هذه التى تنعكس فى سلوك الأفراد والجماعات انعكاسا فعليا ، وتجرى فى ممارساتهم اليومية مجرى الأشياء الطبيعية لا من قبيل الشذوذ والاستثناء »(٦) . ويدرج « غالى شكرى » هذه الحقيقة — تحليليا —

ضمن سياق فهمه لـ « التراث » ، لتحتل وضعها الحقيقى ، وتأخذ ملامحها الرئيسية • وبرغم ذلك ، يظل هذا الفهم مشوبا بالتصور القبلى المتفشى لدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب فى نظرتهم للتراث الشعبى ، حيث يتم وصمه ـ ككتلة واحدة ـ بأنه « أيديولوجيا غيبية متكاملة تضبط أوتار السلوك الفردى والاجتماعى للأمة ضبطا محكما بعيدا عن روح العلم » ، بما يصل الى حد الحكم بأن هدف الحياة ووسيلتها فى المجتمع « كلاهما ينتمى الى عصر السحر والأسطورة » ، انطلاقا من « هذه الأيديولوجية الغيبية القابضة على زمام الأمور فى المجتمع »(٧) •

ومن الوجهة المقابلة ، يظل بحث التراث الشعبى العربى ـ بوجه عام ـ مقصورا على الأكاديميين والهواة • وبرغم الجهد الهائل والضرورى الذى تم انجازه فى هذا المجال ، الا انه يظل فى الأساس جهدا فى رصد ووصف ظواهر التراث الشعبى الجزئية ، فى انفصالها عن الأساس الاجتماعى التاريخى الملتحمة به ، فى انفصالها عن فهم نظرى شامل لطبيعة التراث الشعبى ، من ناحية ، وطبيعة علاقاته بالتكوين الاجتماعى والثقافى العربى الراهن • ومن ثم ، تظل الاشكاليات الرئيسية فى بحث التراث الشعبى العربى على حالها السكونى • فالكتاب والمفكرون المعنيون بقضايا التراث العربى ينظرون اليه باعتباره مجرد « فولكور » ـ بالمعنى السلبى ـ فيتعـــالون على بحثه ، أو يتجاهلونه تماما ، فيمـــا يعتبره باحثوه الأكاديميون والهواة علما مستقلا ، قائما بذاته ، فيفصلونه عن جذوره التى نشأ عنها ، وعن الضرورات الاجتماعية والمعرفية التى تحدد استمراره وطبيعته •

ويصبح تحليل ظواهر التراث الشعبى ـ بذلك ـ محكوما بالأحادية • ومن ذلك ، ما يفسر به أحد الأكاديميين تضارب التفسير الشعبى للظاهرة أحيانا ، انطلاقا من أن « المقدس » « هو بحكم وضعه وصفاته لكيان مزدوج فى نظر المعتقد الشعبى على مدى العصور »(٨) • وهو ما يرى فيه المؤلف تفسيرا « علميا أو هو تفسير موضوعى يمكن أن يقسمه الباحث العلمى من منطق الملاحظة الموضـــوعية لهذه الظاهـــرة وظواهرهـــا المشابهة »(٩) • ولكن مثل هذا التفسير لا يفسر تضارب التفسير الشعبى ، بقدر ما يحتاج ـ هو ذاته ـ الى تفسير لازدواجية « المقدس» • كما أن هذا « المقدس » لا يتصل بشتى الظواهر التراثية ، اذ ثمة ظواهر عديدة ـ تند عن الحصر ـ وخاصة فيما يخرج عن دائرة « المعتقد » ، تتنافى مع أى « مقدس » •

ويأتى عجز هذا التفسير عن التفسير من اغفال اجتماعية التفسير الشعبى وتاريخيته ، حيث التفسير ــ من ناحية ــ نتاج طبقات متعددة ، وليس طبقة واحدة • وهو ــ فى نفس الوقت ، من ناحية ثانية ــ نتاج مراحل تاريخية ، وليس مرحلة تاريخية واحدة • وهو ــ من ناحية ثالثة ، فى نفس الوقت ــ نتاج تفاعل بيئات ومجتمعات متعددة فى آن • ومن ثم يكون التناقض • ويكون التفسير الأكاديمى شاهدا على دلالة مفهوم «العلمى» و « الموضوعى » لدى الأوساط الأكاديمية السائدة فى المجتمع العربى •

وينطوى هذا الوضع على عدد من الدلالات الهامة ، الخاصة بوضعية المثقفين العرب والثقافة العربية الراهنة :

الأولى : الاغتراب الفكرى والشعورى الذى يسود أوساط المثقفين العرب ، على نحو حاد وفادح ، بالقدر الذى يجسده التجاهل التام للتراث « الشعبى » العربى ، فى مقابل التوجه الكامل صـــوب الثقافة المكتبية «المعتبرة» • وتكون النتيجة المباشرة هى العجز عن التواصل الحقيقى ، أو اكتساب الوعى الحقيقى بوضعية الانسان العربى ، تلك الوضعية التى تند عن هذا المصطلح المبتسر أو ذاك ، وخاصة اذا ماكان المصطلح يستمد جذوره المعرفية من وضعية الانسان الأوربى فى التـــاريخ • ينتج عن ذلك ــ فى أحيان كثيرة ــ فقدان المثقفين لرؤية المجتمع العربى ــ بما هو عربى تاريخيا واجتماعيا وثقافيا ــ واسقاط تصوراتهم عن المجتمع الأوروبى واشكالياته وآلياته واجاباته على المجتمع العربى على نحو آلى متعسف ، دون النظر الى التمايزات التاريخية على جميع المستويات • يصبح المثقف العربى ــ هنا ــ مغتربا ، متغربا ، « متأوربا » ، فاقدا للتواصل الحميم مع جوهر وجوده العام(١٠) •

الثانية : أحادية النظرة ، والتى تتجلى ــ هنا ــ فى اجتزاء التراث العربى ، ليقتصر على ما أبدعه المفكرون الأفراد الأعلام ، ورفع الجزء ليحتل مكانة الكل ، واسقاط « الشعبى» من التراث • فالباحث الفرد ــ هنا ــ لا يتوفر الا على ما أبدعه نظراؤه السالفون ، لتنغلق دائرة المثقفين ــ على امتداد التاريخ ــ على أنفسهم ، فلا يرون خارجها سوى ما يتصل بهم ، كمثقفين أفراد ، على نحو مباشر • ومن ثم ، تكون « الحلقية الثقافية » ، والعزلة ، فى نفس الوقت •

الثالثة : الدلالة الفكرية السياسية ، حيث الشعب والجماهير مجرد « كم » خامل ، يفتقر ــ بشكل تام ــ الى الفعالية ، ابتداء من الابداع الفكرى والفنى ، وانتهاء بالحركة الاجتماعية الفاعلة ، وحيث « الطليعة » المثقفة هى ــ وحدها ــ مصدر الفعالية الشاملة · ومن ثم تنتفى ــ وفقا لذلك ــ ضرورة التوفر على ثقافة هذا الشعب ورؤاه وتصوراته لذاته والعالم ، واستيعابها ، حيث ستتكفل هذه « الطليعة » بسوقه سوقا الى التقدم والنهوض ، رأسا(١١) · وفقا لذلك ــ أيضا ــ يصبح المثقفون الفاعل الرئيسى فى التاريخ ، ولا فعالية للشعب ، بما هو مجرد «كم» ·

الرابعة : الانعزالية الأكاديمية ، حيث يصبح العلم فعالية مستقلة عن العلوم الأخرى ، وعن السياق الاجتماعي ، وحيث تصبح « العلمية » و « الموضوعية » مرادفا للوصفية والجزئية فى البحث ، والانعزالية عن الواقع السياسى والاجتماعى العام(١٢) ·

وتكون النتائج ــ من ثم ــ فادحة ، فيما يتعلق بالتراث العربى :

أولا : نتيجة معرفية ، حيث يصبح الوعى بالتراث مزيفا ، فى زيف نقطة الانطلاق الأولى التى تقصر مصطلح « التراث العربى » على تراث المفكرين الأفراد فحسب ، فيما تسقط « الشعبى » منه · يكمن الزيف ــ هنا ــ فى افتقاد النظرة الشمولية الى التراث ، فى وحدته الجدلية بين ماهو «شعبى» وماهو «فردى»(١٣) ، واعتماد الذهنية الذاتية اساسا لتحديد ماهية التراث ، وفقا للتصور الذاتى ، لا وفقا لواقع هذا التراث الموضوعى· ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل ثمة من يسقط جوانب هامة من التراث « الفردى » لحساب جوانب أخرى ، ومن يعلى من شأن هذا الوجه التراثي مهملا الآخر ، وفقا للميول الفردية المتباينة ، بحيث يصبح مصطلح «التراث العربى» ــ وفقا لذلك ــ دالا ، فى أغلب الأحيان ، على الجانب الفلسفى ، دون الجوانب الأخرى ·

لا تحقق جزئية النظرة وذاتيتها معرفة موضوعية بالتراث ، حتى وان بدت المعرفة بجزئية معينة منه مستندة على النظرة العلمية ، حيث وحدة التراث غير قابلة للاختزال ، وشموليته للاختصار ·

ثانيا : نتيجة عملية ، حيث يفضى اسقاط «الشعبى» من التراث الى افتقاد الوعى بثقافة الجماهير وتصوراتها ورؤاها وأفكارها ، ودوافعها

الثقافية على اتخاذ المواقف المختلفة ، فيتم الانفصال الكلى بين «الطليعة» ــ التى تحولت الى «صفوة» ــ وبين الجماهير المنوط بها عمليات التغيير السياسى ، لتفقد هذه « الطليعة ــ الصفوة » دورها فى تحويل الوعى والقيادة ، فتفقد ــ بالتالى ــ مبرر وجودها الحقيقى • فدوافع الجماهير على الحركة والفعل لا تنحصر فى الدوافع الاقتصادية ، وانما تتخطاها ــ دون ان تسقطها ــ الى «دوافع شمولية» متداخلة،تلعب فيها القيم والأفكار التراثية ــ أحيانا ــ دورا رئيسيا حاسما •

ومن هنا ، يتحول « التقدم» و «الثورة» و «النهوض» ••• الخ ، فى العلاقة بالجماهير ، الى كلمات تفتقد أى مضمون حقيقى ، اذا ما اقترنت بالجهل بثقافة هذه الجماهير ، الى الحد الذى يثير سخريتها ، كما تعبر عنه أحيانا فى «بلاش فلسفة» • وتستحيل العلاقة ــ بذلك ــ الى انفصال ضمن دوائر مغلقة على ذاتها •

ثانيا : اشكاليات التراث الشعبى العربى

(١)

لا يقتصر مفهوم «التراث الشعبى» على تلك المنظومة من الأفكار والرؤى والتصورات الشعبية ، التى تغلب عليها الطبيعة الاعتقادية ، بل يمتد الى دوائر الممارسات والعادات السلوكية ، ووسائل هذه الممارسات والعادات • ذلك يعنى أن المفهوم يشتمل على الآداب والفنون (كالشعر والرقص والغناء) والمعتقدات (كالاعتقاد فى السحر والجان والأولياء) والقيم والعادات والتقاليد (كزيارة المقابر والاحتفالات الدينية) والممارسات ذات الطبيعة الاعتقادية (كالزار والطب الشعبى)(١٤) •

ولا يقتصر المفهوم ــ تاريخيــا ــ على ماينحدر الينا من مرحلة معينة ، أو ابتداء منهـا ، على نحو ما يصـــنع البعض بالنسبة للتراث المكتوب(١٥) ، بل ينطوى على نتاج جميع المراحل التاريخية التى مرت بها المنطقة ، ابتداء من أول اجتماع انسانى عرفته المنطقة ، وحتى وقتنا الراهن • فالتراث ــ بما هو خبرة انسانية متراكمة ومتحولة ــ يبدأ مع نشأة المجتمع الانسانى الأول ، متحولا معه ، ومتخذا اشكاله المتباينة • ذلك يعنى أن عناصر التراث الأسطورى والوثنى تمثل جوانب فعلية من تراثنا الشعبى ، وخاصة اذا ما تبينا ــ على نحو ما سيأتى لاحقا ــ انها تمتلك حضورا وفعالية ساحقة فى المعتقد والممارسة العربية المعاصرة •

كما لا يقتصر المفهوم ـ أيضا ـ على ماينحدر الينا من «حضارة» معينة ، أو ابتداء منها ، بل يستوعب نتاج جميع «الحضارات» المختلفة التى ازدهرت لدى شعوب المنطقة كالفرعونية والآشورية والسومرية والفينيقية ، الخ • ويعنى ذلك ـ ضمن ما يعنى ـ أن تراث احدى الحضارات القديمة لا يعتبر وقفا على شعب هذه الحضارة ، على نحو ينفى فعاليته بالنسبة للشعوب الأخرى ، أو ينفى دور التفاعل الثقافى بين شعوب المنطقة فى نشأة هذا التراث • فتراث هذه الحضارة او تلك هو ملك حقيقى لشعوب المنطقة العربية كلها ، لسببين تاريخيين :

الأول : ان كتب التاريخ الموثقة تذخر بالشواهد العديدة على قدم العلاقات المؤثرة بين شعوب المنطقة ، حيث يرى البعض أن اقدم العلاقات التاريخية بين مصر وسوريا ترجع الى عهد الملك سنفرو (حوالى ٢٧٥٠ ق • م) ، وترجع الصلات بين مصر وبلاد ما بين النهرين الى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد ، وترجع العلاقات بين السوريين وبلاد بين الرافدين الى الألف الثالث قبل الميلاد(١٦) • وهى علاقات وصلت الى حد نقل الآلهة من مكان لآخر قبل الاسلام ، بما يعنى من تأثيرات مؤكدة فى تصورات العالم والذات ، وتأثيرات لغوية متبادلة • وقد شهدت هذه العلاقات تطورا حاسما مع نشر الاسلام خارج الحجاز ، بما وصل معه مجموع القبائل والبطون العربية التى وفدت الى مصر وأقامت بها ، سواء مع الفتح أو بعده الى ٢٤٤ قبيلة وبطنا ، من بينها قبائل تكاد تكون هاجرت برمتها الى مصر(١٧) •

الثانى : ان توحيد هذه الشعوب فى ظل الدولة الاسلامية ، وسيادة اللغة العربية على اللغات المحلية لتصبح اللغة المشتركة ، وتذليل مصاعب الانتقال بين المناطق المختلفة ، قد أدى الى تعميم تراث الحضارات السابقة على الاسلام ، والى تكثيفه وصهره فى تراث الحضارة الجديدة الاسلامية •

يمتلك التراث الشعبى العربى ـ بذلك ـ ملامحه الموضوعية الشاملة ، فى شمولية التكوين ، وشمولية التاريخ ، وشمولية الجغرافيا •

تمتد وحدة التراث الشعبى العربى من التاريخ والجغرافيا الى الشكل والمضمون ، فى وحدة الأساطير والحكايات والمعتقدات والممارسات الشعبية • اما الأشكال التراثية الأخرى التى تعتمد على ادوات « محلية »

متمايزة ـ نسبيا ـ كفنون الغناء والرقص والأمثال والنكت ، فلا تعدم أسس الوحدة المشتركة ، فأشكال التعبير المختلفة فى الأدب الشعبى تجد أساسا قويا للوحدة فى انبثاقها عن الأصل اللغوى الفصيح ، واستمرارية هذا الأصل الفاعلة فى الحياة الثقافية العربية ، بما يقلص من أثر الانشعابات اللغوية الى لهجات محلية ، الى الحد الذى تصبح فيه العامية شكلا من أشكال الفصحى ، أو حالة من حالاتها ، تستمد منها الألفاظ والعلاقات والتعبيرات اللغوية(١٨) • فاللهجات العامية التى تشعبت عن الفصحى فى العراق والشام والحجاز واليمن وبلاد المغرب ومصر والسودان لا يوجد بينها الا فروق ضئيلة فى نظام تكوين الجملة وتغيير البنية وقواعد الاشتقاق والجمع والتأنيث والتصغير •• وما الى ذلك(١٩) • وليس من شك فى أن التطور اللغوى من ناحية الواقع يختلف عما حدث لأوربا فى فترة القوميات ، لأن اللغات الأوربية كانت تختلف فى كثير من الأحيان اختلاف نوع لا اختلاف درجة • أما اللهجات العربية فالاختلاف بينها لا يعدو أن يكون اختلافا فى المخارج وبعض الألفاظ والدلالات(٢٠) •

على أن اختلاف لغة الكتابة عن لغة الحديث لا ينطوى على شىء من الشذوذ حتى نتلمس له علاجا بل هو السنة الطبيعية فى اللغات(٢١) ، حيث تقضى نواميس اللغات انه متى انتشرت اللغة فى مناطق واسعة من الأرض وتكلم بها طوائف مختلفة من الناس ، استحال عليها الاحتفاظ بوحدتها الأولى أمدا طويلا ، بل لا تلبث ان تتشعب الى لهجات • بل لقد عرفت العامية فى العصر الجاهلى والعصر الأموى فضلا عن العصر العباسى •• ومع ذلك لم تؤثر فى اللغة الفصحى ، ولم تطرح مشكلة عويصة على الناطقين باللغة والكاتبين بها(٢٢) •

ولعل نظرة على « الأمثال الشعبية » فى البلدان العربية المختلفة تكون كفيلة باضاءة المشتركات التراثية ، تجربة وفكرا ولغة ، على نحو مايوضحه الجدول التالى :(٢٣) •

المثل العراقى	المثل المصرى	المثل المغربى	المعنى
الله ينطـى الجوز للى ما عنده سنون	يدى الحلق للى بلا ودان	الله كيعطى الفول للى ما عندو سنان	من ينال شيئا لا حاجة به اليه
ضـربنى وبكى ، وسـبقنى واشتكى	ضرب وبكى وسبق واشتكى	ضربنىوبكى وسبقنى واشتكى	من يشكو وهو المعتدى
ناس تاكل دجاج وناس تتلقى عجاج	نـاس ياكلـوا البلح ونـاس يترموا بنواه	ادابزوا التيران ، سـخط الله على البرواق	فى انقسام المجتمع
القرد بعين أمه غزال	القرد فىعين أمه غزال	المعتروس فى عين أمه غزال	فى نسبية النظر الى الأشياء
اللى تحت ابطه عنز يمعمع	اللى شايل قربه تنز عليه	اللى فيه الفز كيفز	لكل مقدمة نتيجة لازمة
الأخضر يعم على اليابس	البلا يعم والرحمة تخص	الاخضر اكتحرق باليابسة	فى العلاقة بين النقيضين
فوق حقه دقه	المال مال أبونـا ، والغـرب يطردونا	فى عشنا وينشنا	من لايملك الحق يمنع الحق عن أهله
سبع صنايع والبخت ضايع	سبع صنايع والبخت ضايع	سبع صنايع ،والرزق ضايع	سوء الحال رغم المقدرة
كثير الحركة ، قليل البركة	كتير الحركة قليل البركة	كتير الحركة ، قليل البركة	من ينشط فيما لا جدوى من ورائه
يطير من الحافى نعال	يسرق الكحل من العين	تبوك الكحلة من العين	فى وصف القدرة على السلب
يحضر المعلفة قبل الحصان	قبل مايشترى البقرة بنى المدود	كيدير الشكيمة قبل البهيمة	التسرع فى الفعل قبل الأوان
العين بصيرة واليد قصيرة	العين بصيرة واليد قصيرة	العين بصيرة واليد قصيرة	العجز الواضـح عن تحقيق الطلب
اللى لدغته الحية يخاف من الحبل	اللى قرصه الثعبان يخافمن الحبل	اللى عضه الحنش كيخافمن الشريط	الوقــوع فى شىء يعلـم الاحتراس الشديد

المثل العراقى	المثل المصرى	المثل المغربى	المعنى
اذا صديقك حلو ، لاتاكله كله	ان كـــان صـــاحبك عســل ماتلحسوش كله	الا قلنا لكم:سيدنا لاتملكوناش عبيـد	فى ضرورة عدم تجاوز الحدود
راد يكحلها عماها	جايكحلها عماها	جا يطبه عماه	من يحاول الاصلاح فيفسد
عيش يا حمار لما يجيك الربيع	موت ياحمار لما يجيلك العليق	غدا نسقيك آ الكمون ، بعده نسقيك آ الكمون	فى التسويف
اللي ما عرفك ما يثمنك	اللى مايعرفك يجهلك	اللى ماعرفك خسرك	المعرفة أساس التقييم
صام عام وفطر على جربه	صام صام وفطر على بصله	صام عام وفطر على جرادة	فىالصبر العبثى
ماحد يقول : لبنه حامض	ماحدش يقول عن عسله حامض	مول الفول ما كيقول غيرطياب	لا يكشف أحد عن عيوبه
يسوى من الحباية كباية	يعمل من الحبة قبة	كيدير من الحبة قبة	فى شدة المبالغة
يامن تعب ، ويـامن شـقى ، ويامن على الحاضر لقى	اجرى يامشكـاح للى قاعـد مرتاح	اخدم يا التعس للناعس	فى الجهد الذى يجنى الآخرون ثماره
ها الرقعة لها البابوش	كل بركة ولها بلشون	طاح الجك فى الماء ، ولقـى غطـاء ثم	فى التناسب بين الأشياء
تدور على رخصـة ، تـدب بالدرب نصه	ما يغرك رخصه ترمى نصه	عند رخصه تخلى نصه	فى عدم الاغترار بالثمن البخس

تتكشف المشتركات فى الأمثال من خلال أربعة ملامح :

(أ) التطابق الكلى بين المثل ونظرائه ، معنى ولغة ٠

(ب) التطابق المنقوص ، حيث يقوم وجه الاختلاف على زيادة أو نقصان حرف أو حرفين، فيما يظل المعنى واحدا ٠

(ج) التطابق فى المعنى ، والاختلاف فى الألفاظ ٠

(د) ندرة ـ ان لم يكن انتفاء وجود ـ الفاظ غير عربية ٠

ينتفى ـ اذن ـ خطر العامية المزعوم على العربية الفصحى ، من ناحية ، وعلى الانتماء القومى ، من ناحية ثانية ، لتصبح العامية بعدا من ابعاد الفصحى ، وشارة على حيوية الشعب العربى ، وظاهرة تاريخية موضوعية لا تخضع للميول والارادة الفردية فى تقليصها أو نشرها ، بما هى نتاج اجتماعى تاريخى ، يخضع لما ينتظم المجتمعات من قوانين ٠

(٣)

ولا يعنى ماسبق انتفاء التمايزات المختلفة بين تراث البلدان العربية ، كما لا يعنى أن وحدة التراث الشعبى العربى مطلقة ، مغلقة على ذاتها ، بل يعنى أن الأسس المادية لهذه الوحدة ـ بالمعنى النسبى ـ راسخة ، ممتدة فى التاريخ والمجتمع ، منطوية ـ فى نفس الوقت ـ على التمايزات الداخلية ٠ لا تصبح هذه التمايزات نقيضا للوحدة ، وانما تصبح أساسا من أسسها ، وسمة من سماتها ، أو هى الوجه الآخر المتجادل مع الوحدة ٠

ولعل ما يؤكد هذا الأمر هو وعينا بالتمايزات التراثية ـ والثقافية عامة ـ داخل البلد العربى الواحد ، دون تهديد وحدته الثقافية ٠ فمنطقة النوبة المصرية ـ فى اقصى الجنوب ـ تختلف فى اللهجة والعادات والتقاليد والأفكار والتصورات ، الخ عن محافظات الصعيد الأوسط ، التى تختلف ، بدورها ، عن القاهرة والجيزة ، فيما تختلفان عن محافظات الوجه البحرى ، التى تختلف ، بالتالى ، عن المحافظات الساحلية ٠ ولكن هذه الاختلافات تتحقق ضمن اطار أعم من وحدة شاملة ، يستوعبها ، ويحيلها الى أداة ثراء وجودى ، لا أداة انفصال ٠

وتتعدى هذه التمايزات حدود التقسيمات الجغرافية / أو الادارية في البلد الواحد ، لتمتد الى الانقسامات الطبيعية والفئوية المختلفة (٢٤) ليصبح التراث الشعبي – في البلد الواحد – شبكة من التعارضات والتناقضات المركبة والمتجادلة ، والتي تشد خيوطها المتقاطعة وحدة هذه التعارضات ذاتها ، والفعاليات المتبادلة فيما بينها ، من ناحية ، والوحدة التاريخية والاجتماعية الشاملة التي تؤلف فيما بينها ، من ناحية أخرى ٠

ولعل الأمر – فيما يتصل بالتمايزات الداخلية ضمن وحدة التراث الشعبي العربي – ينطوي على وضع مماثل ٠ فالتمايز – وهو ما لا يجوز قلبه الى امتياز – بين التراث الشعبي المصري ونظيره في أي بلد من البلدان العربية ، يقوم على التمايز الموضوعي بين التاريخ الاجتماعي الاقتصادي الثقافي بين كل من البلدين ، وقواه الفاعلة ، واشكال العلاقات المتبادلة والمؤثرات الخارجية الخاصة ، ونتائجها ، وما تمخضت عنه هذه المكونات من نتائج ٠

فلا شك أن «الفرعونية» – على سبيل المثال – لا تزال حاضرة في الممارسات والمعتقدات الشعبية المصرية ٠ والتقويم القبطي – المنحدر عن أصل فرعوني – لا يزال قائما ، ابتداء من الفلاح المصري الذي يعتمد عليه في الزراعة ، وانتهاء بالصحافة الحكومية التي تضمه – بجانب التقويمين، الهجري والميلادي – في صدر صفحاتها ، مرورا باستخدامه – معرفيا – في تحديد حالة الطقس المتغيرة ، فيما يتخطى الضرورة الزراعية ٠ كما لا زال الاهتمام الفرعوني الحاد بالممارسات الجنازية ساريا ، الى الحد الذي تمتثل فيه الصحافة الرسمية الى تخصيص صفحات كاملة – يوميا – للوفيات والتعازي ، بما ينطوي عليه ذلك – صحفيا – من وضع فريد ٠ ويصف « هيرودوت» ممارسات المصريين في العهد الفرعوني للطقوس الجنائزية ، بأنه يوم يموت رجل ذو مكانة يهيل نساء البيت الطين على رؤوسهن وأحيانا يلطخن به وجوههن ٠ وبعد ذلك يتركن الجثة في البيت ويمضين في طرقات البلدة ، وثيابهن ملمومة ، ومواضع أجسامهن معراة ، وصدورهن مكشوفة ، وهن يلطمن الصدور أثناء السير ، وتنضم اليهن قريباتهن ويفعلن المثل ، وكذلك يغطي الرجال وجوههم بالطين ويلطمون الصدور(٢٥) ٠ وما تزال نفس هذه الممارسات هي مايجرى في الجنازات الريفية المصرية ، حيث تلطخ النساء وجوههن

بالطين ويشققن الجيوب ويلطمن الصدور والخدود ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد ويهلن على هاماتهن التراب والرماد ، ويهجر الرجال مضاجع الزوجية ، ويطلقون شعر اللحية والرأس طوال فترة الجناز ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يعفرها بالتراب(٢٦) ٠

وتجد عادة ارسال الشكاوى الى « ذوى النفوذ والسلطان » جذورها الطبيعية فى مصر الفرعونية ، والتى تمثل « شكاوى الفلاح الفصيح » نموذجها الراقى (٢٧) ٠ كما تجد ظاهرة ارسال الشكاوى والتظلمات الى الموتى ، والمنتشرة فى مصر المعاصرة ، أصولها عند المصريين القدامى الذين كانوا يعتقدون اعتقادا راسخا بأن للموتى نفوذا كبيرا الى درجة انهم يؤثرون فى مصائر الأحياء فى السراء والضراء(٢٨) ٠

لا يعنى ذلك ـ بطبيعة الحال ـ ان المكونات الفرعونية فى التراث الشعبى المصرى ، تمارس حضورها الراهن ، مستقلة عما ينتمى الى مراحل تاريخية لاحقة ، بل يعنى ان التراث الفرعونى ، بما هو ظاهرة تاريخية مصرية خاصة ـ قد تجادل مع تراث المراحل التاريخية اللاحقة ، لينتج ـ فى النهاية ـ مركبا تراثيا مصريا خاصا ، تمثل «الفرعونية» احدى حلقاته الرئيسية ٠

ومن ناحية أخرى ، فبقدر ما تمثل « الفرعونية » سمة مصرية تاريخية خاصة ـ كالبابلية والآشورية بالنسبة للعراق ـ بقدر ما تنضوى هى ذاتها ، فى وحدة تطور المجتمعات الانسانية ، ومن بينها المجتمعات التى تعربت ، فيما بعد٠أى ان المرحلة الحضارية التى عاشت «الفرعونية» فى ظلها ، وانتجت خلالها تراثها ، لم تكن وقفا على مصر ، وانما كانت مرحلة عامة للتطور الانسانى كله ٠ وعلى ذلك ، يمكننا ان نرى شعبى مصر ووادى الرافدين وقد اتفقا ـ ضمن ما اتفقا ـ فى المعطيات الأساسية فى النظر الى العالم ، من أن الفرد جزء من المجتمع مغروس فى الطبيعة، وان الطبيعة هى الألوهية(٢٩) ، وان الآلهة تحمل الملامح الانسانية المباشرة فى التذكير والتأنيث والتناسل ، والحزن والغضب ، وارتكاب الخطأ والخديعة ، والدخول فى الصراعات المتبادلة فيما بينها ، والتحول من موقف لآخر ٠ وبذلك لا تصبح التمايزات انفصالا عن سياق تاريخى عام ومشترك ، وانما تصبح تحقيقا خاصا لهذا السياق ، بما ينطوى عليه ذلك من علاقة جدلية بين « الخاص » و « العام » ٠

(٤)

ولعل أحد مقومات الاستخفاف السائد لدى المثقفين ــ والمتعلمين عامة ــ بالتراث الشعبي يكمن في الموقف الاستعلائي من الطبقات الدنيا في المجتمع ، لتنتشر فكرة أن التفكير الشعبي بسيط لا ينزل الى الأعماق كما لا يحلق في الخيال • ويعالج المشاكل الحياتية في صورتها الأولى • حيث المجتمع الشعبي شبه منعزل او محدود التفكير أو لم يحصل على قدر كاف من الثقافة(٣٠) ، وحيث البيئة شعبية تعيش حياتها يوما بيوم وساعة بساعة وليس لديها الوقت الذي تستهلكه في البحث عن الحقيقة(٣١) •

واذا كان مثل هذا الموقف يكشف عن حقيقة الانتماء الاجتماعي والتوجه الأيديولوجي ، فانه يكشف ــ من جهة أخرى ــ عن افتقاده لأوليات النظر العلمي ، حيث لا يمكن ــ عمليا ــ وصم مجتمع ما بأنه محدود التفكير ، الا بالاستناد على المنطق العنصري في تقسيم الشعوب والمجتمعات • فـ «تفكير» «مجتمع» ما ــ كاصطلاح ــ هو بمثابة اسقاط لخاصية فردية على وضع عمومي ، لا يمثل حاصل جمع أفراده ، بما يعني خروجه على لكل مقياس فردي ، وضرورة البحث عن مقياسه الخاص • كما أن «تفكير» فرد ما ليس محكوما بالسكونية الأبدية ، التي تصلح مبررا لوصمه ــ مرة واحدة والى الأبد ــ بالمحدودية ، بما يعني الغاء جوهر الوجود الانساني : التحول •

ومن ناحية أخرى ، فان مثل هذا الموقف ينطلق من مقارنة مغلوطة ــ جذريا ــ بين التراث «الشعبي» والتراث « الفردي » ، ومن فهم مغلوط ــ جذريا ، أيضا ــ لمفهوم « الثقافة » ، الذي ينحو الى اعتبارها مكتسبا من خارج المجتمع ، على النحو الذي يشابه علاقة الدراسة الجامعية بمجتمع القرية البعيد ، لتأخذ «الثقافة» معنى التعليم النظامي الرسمي ، الذي يهدر كافة أشكال الوعي بالذات والعالم ، والمتحققة من خلال العلاقات المباشرة وغير المباشرة بين المجتمع والطبيعة ، وبين التكوينات الداخلية للمجتمع وبعضها البعض ، طوال التاريخ الانساني • يتكشف ذلك عن أن جميع المجتمعات ، وجميع التكوينات الاجتماعية التي عرفها التطور الانساني تملك ثقافتها الخاصة ، المتخلقة من أوضاعها الخاصة ، دون أن تكون «الثقافة» مفهوما مجردا ، قابلا ــ أو غير قابل ــ للتحقق في انفصال عن ملابساته الاجتماعية • يتكشف ذلك ، ايضا ، عن أن جميع البشر ــ على مايقول «جرامشي» عن حق ــ مثقفون ، مع الاستدراك بأن جميع البشر لا يمارسون وظيفة المثقفين في المجتمع(٣٢) •

وتكمن جذرية الغلط فى المقارنة بين التراث «الشعبى» و«الفردى» ، فى أنها تهدر ـ أو تغفل ـ عن الطبيعة المختلفة لكل منهما «الشعبية» و «الفردية» ـ ليصبح الفردى أنموذجا ومقياسا قبليا للشعبى ، فيما تفرض الطبيعة المغايرة لكل منهما معالجة كل فى سياقه الخاص ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، والتى تتخطى المقارنة المدرسية ، وكشف حقائقهما الداخلية • وذلك ما سيضىء تكامل الشعبى والفردى ، وتفاعلهما المشترك ، وان لم يتحقق التجانس البنيوى بينهما ، على أساس من القاعدة الاجتماعية المشتركة ، والقانون المشترك فى الاستقلال النسبى للأشكال الثقافية عن أساسها المادى ، وأيضا على أساس من قاعدة التطور غير المتكافىء للأشكال الثقافية المختلفة ، فى ضوء الوعى بتمايز الطبيعتين •

ثالثا : فى بنية التراث الشعبى العربى

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته • بعد أن اقرأ الفاتحة أرسل اليك يا من حكمت لأمك وأبوك أنا هدى بنت نبيها أرجوك واقع فى عرضك أن تهدى سيد بن فاطمة لى أنا هدى بنت نبيها ويتزوجنى أنا سئت عليك النبى أن تلحلحوا (تستحثه) ويقول أتزوج هدى بنت نبيها أنا وقعت فى عرضك تمشى هذا الطريق ويقوت (بقوة) الله وبقوتك تبين لى وتخليه (تجعله) يقول أتزوج هدى بنت نبيها • وتبعد عنى ولاد الحرام (الحرام) الى (اللى : الذين) بيوقفوا حالى وسئت اليك (وسطت اليك) النبى انتخلى (ان تجعل) على بن نفيسة ياخد هدى بنت نبيها لسيد ابنه وتهديه بقوت الله وقوتك وأنا هدى بنت نبيها وقعت فى عرضك • ملحوظة وان الرجل أبوه ييجى (يجىء) ويقول هاخد هدى لسيد ابنى هدى بنت نبيها لسيد ابن فاطمة بقوت الله ان تكون من نساه (نسائه) »(٣٣) •

تكشف الرسالة السابقة المرسلة الى الامام الشافعى ـ المتوفى عام ٢٠٤هـ/٨١٩م ـ من فتاة مصرية تعيش فى الربع الثالث من القرن العشرين ، كما تكشف شواهد اخرى عديدة ، عن عدة أبعاد متداخلة من بنية التراث الشعبى العربى ، أبعاد لا تستقل عن بعضها البعض ، وانما تندمج ـ رغم التناقضات ، ومن خلالها ـ فى وحدة مركبة •

● **البعد الأول :**

ان التراث الشعبى ينطوى على ما يرجع ـ اجتماعيـا ـ الى الطورين الوحشى والبربرى من حضارة ماقبل التاريخ ، حيث يتجلى ـ فى أكثر من موضع من الرسالة ـ اثبات علاقة النسب من ناحية الأم . وهو الأمر الذى كان سائدا عند جميع الشعوب المتوحشة ، والشعوب التى بلغت الدرجة الدنيا من البربرية ، حيث كان اثبات الأصل ـ فى ظـل الزواج الجماعى ـ غير قابل للتحقق الا من خلال خط الأم . فالفتاة ـ فى الرسالة السابقة ـ هى « هدى بنت نبيها » ، والشاب هو « سيد بن فاطمة » ، أما والده فهو« على بن نفيسه » . وبرغم مرور آلاف السنوات على اندثار الزواج الجماعى واقرار الزواج الأحادى ـ وهو ما يفترض التحول الى اثبات علاقة النسب من خلال خط الأب ، الأمر الذى تحقق فعلا فى الأوراق والسجلات الرسمية ـ الا ان خط الأم لا يزال منتشرا فى اثبات النسب على طول الريف المصرى ، على الاقل ، فى الاستخدام اليومى .

ومن ناحية اخرى ، يتكشف ان مرسلى مثل هذه الرسالة يخاطبون « الأمام الشافعى » وكأنه شخص حى .. وأنهم يخلعون عليه فى معظم الأحيان ألقاب التعظيم وكأنه شخص ذو سلطان يعيش بينهم .. وأن بعض المرسلين لا يكتب اسمه مكتفيا ببعض الأسماء الرمزية أهمهـا « العارف لا يعرف » وكأنه يعنى ان الامام الشافعى يعرف كل شىء فهو ليس فى حاجة الى أن يعرف بشىء . ومنهم من لايذكر المشكو فى حقه لأنه لا يعرفه ، ولكنه اذ يخاطب « الامام الشافعى » موقن ، صراحة أو ضمنا ، ان الامام لابد ان يعلم بصفة شخصية هذا المشكو فى حقه .. ومنهم من لا يذكر موضوع الشكوى أو الطلب أو بعض التفاصيل عن ذلك معتمدا على فراسة الامام الشافعى والهامه .. ويؤكد مرسلو الرسائل المشار اليها فى رسائلهم تعدد اختصاصات «الامام الشافعى» . فهم اذ يشكون اليه ، تجدهم يبرزون قدرة « الامام الشافعى » على النظر فى شكاوى الاعتداء على الأموال ، وفى شكاوى الاعتداء على الأشخاص ، وفى الشكاوى المتعلقة بمشاكل الاسرة أو بمشاكل العمل . وهم اذ يطلبون منه طلبات ، تجدهم يظهرون قدرة « الامام الشافعى » على الانتقام لهم من اعدائهم بكل وسيلة من وسائل الانتقام ، قدرة قد يقوم بها بشر أو قدرة خارقة ليست فى مستوى قدرات البشر . أو يظهرون ان « الامام

الشافعى » قادر على أن يحكم بينهم وبين أعدائهم بالعدل وانه قادر على رفع الظلم الذى يحيق ببعضهم • و « الامام الشافعى » عندهم قـــادر أيضا على نقل من يريد أن ينقل من مكان الى آخر وعلى اجابة طلب من يريد عملا أو يرغب فى العودة الى عمل • وهو قادر على الشفاء من المرض ، وعلى تشجيع رجل ليتزوج من أخرى ، وعلى اعادة شـــخص غائب أو شىء مفقود • وهو قادر على فناء (افناء) «اسرائيل» • وأخيرا هو قادر على عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية(٢٤) •

وقد وجد الكاتب توسل بعض مرسلى الرسائل بـ «الامام الشافعى» الى الله جل وعلا ، ووجد فى الوقت نفسه التوسل بـ « الامام الشافعى » الى النبى • ومن الغريب أن وجد الكاتب بعض مرسلى الرسائل يتوسل بالأولياء الى « الامام الشافعى»(٢٥) •

ذلك كله ـ وغيره من النماذج العديدة المشابهة ـ يعنى عددا من الحقائق :

الأولى : ان «الدين» يأخذ فى المعتقد الشعبى شكلا مقابلا لشكله الرسمى ، المتعارف عليه فى النصوص الدينية الرئيسية ، أو تفسيراتها لدى الفقهاء المعتمدين من قبل المؤسسات الرسمية ، الى الحد الذى يصل الى تكوين «دين شعبى» • يندمج فى هذا الدين «الشعبى» العديد من المعتقدات التى ترجع أصولها الى مراحل أقدم ـ فى تطور الفكر الانسانى ـ من ظهور الأديان الكبرى • ذلك لا يعنى التناقض التام بين الدينين ، ولكنه يشير ـ من زاوية أخرى ـ الى التفاعل الجدلى بين الدين الوافد والمعتقدات الدينية القائمة ، وما يحـــدث من عملية تكيف ومواءمة ، يتحول كل منهما ـ خلالها ، الى هذا الحد أو ذاك ـ عن أصوله واشكاله، لينتج مركب دينى جديد ، يرتبط بكل منهما ، وينفصل عنه فى آن • ويلعب العمق التاريخى ، الفاعل اجتماعيا ، للمعتقد او الدين دورا كبيرا فى تحديد وضعيته بالنسبة لهذا المركب الدينى الجديد • كما تلعب طبيعة المعتقد أو الدين الوافد ، ومدى تعارضها أو توافقها مع طبيعة المعتقد أو الدين السائد دورا مكملا •

ومن ناحية أخرى ، فان اتخاذ المعتقد الشعبى السابق على الدين الرسمى « شكل» الدين ، معدلا من صياغاته ، يصبح ضرورة لضـــمان استمراريته وسط بيئة الدين الجديد ، وعدم معارضـــة رجال الدين

الرسميين له · ذلك ما يتبدى – على سبيل المثال – في تلك العادة المصرية القديمة فى ارسال الرسائل الى الموتى ، والتى تحولت – فى ظل الاسلام – الى كبار الأولياء المسلمين ، بديلا عن الموتى من الأقارب فى العهد الفرعونى ، الذين انتقلت قدراتهم الخارقة فى تقرير مصائر الاحياء الى الأولياء المسلمين ، فيما بعد ·

الثانية : ان أغلب المعتقدات الشعبية – كالاعتقاد فى « كرامة » الأولياء ، والسحر ، والاحلام ، والجن ، والارواح والكائنات فوق الطبيعة ·· الخ – بالاضافة الى أغلب الممارسات والتقاليد والعادات المرتبطة بها ، كزيارة المقابر والاضرحة ، وتقديم النذور ، ونحر الذبائح ، وتلاوة الرقى ، واستخدام الأحجبة والتمائم والتعاويذ ·· الخ ، تنتمى الى عصر السحر وممارساته · فتوسل البعض بالأولياء الى الامام الشافعى ، أو بالامام الشافعى الى الله ، أو الى النبى ، أو التوسل بالله أو النبى الى الامام الشافعى ، يكشف عن وحدة العالم السحرية · فالموتى يمتلكون القدرة على الفعل الدائم ، لأنها امتداد لقدرتهم فى الحياة ، ولأن الموت يأخذ شكل الانتقال الجسدى الى حياة أخرى ، لا تختلف عن الأولى سوى بالاختفاء الجسدى · والقوى الفاعلة تتبادل مواقع الفعالية الأولى ومداها وكيفياتها ، اذ تشترك – بدئيا – فى القدرة ، واذ لا انفصال قاطعا فيما بينها · تلك هى وحدة العالم فوق الطبيعى ، التى تعكس وحدة العالم الاجتماعى والطبيعى ، وتأليه رموزه ، أى منحها قدرة الفعل الالهى المعجز · فالعلاقة بين العالمين – الطبيعى والاجتماعى – ليست علاقة تقابل ، أو مواجهة ، وانما وحدة ملتحمة ، تتحقق للعناصر والمفردات الموضوعية – خلالها – قدرات خارقة ، عبر مخلوقات الخيال الأسطورى · فشجرة ما تكتسب هذه القدرة بحلول احدى الأرواح فيها ، والكلمة تصبح فاعلا – أو فعلا – مؤكدا عند النطق بها ، وربما بمجرد ورودها فى الذهن ، والظواهر الطبيعية تكتسب قدرات الآلهة ذات السطوة ، او تسكنها ارواح الكهنة والقديسين ، او الجان والأرواح الشريرة ·

تتحقق هذه القدرة على نحوين أساسيين :

الأول ، تأليه أو تقديس الظواهر الطبيعية التى تواجه الانسان ، بالتأثير فى حياته ، كالشمس والنهر والمطر وخصب الارض · **والثانى** ،

استبدال الظواهر الطبيعية المؤثرة ، وغير المعروفة بعد ، بمخلوقات خيالية ، تنتقل اليها قدرات هذه الظواهر ، على نحو خارق • وفى كلا النحوين ، تتخذ الآلهة والمخلوقات الخيالية الملامح الانسانية ، أى تنتقل الصفات البشرية للانسان الى هذه الآلهة والكائنات ، ليمكن ادراكها فى الذهن البشرى ، بما هى الصفات التى يعاينها ويمانيها — ماديا — فى وجوده اليومى •

تصبح الوساطة — بذلك — أى وساطة الأولياء والانبياء الى الله ، أو العكس — امتدادا لآلية الوساطة الاجتماعية ، القائمة على هرمية المجتمع ، لقضاء الحاجة ، حيث المسافة شاسعة بين قمة الهرم الاجتماعى وقاعدته ، تتخللها فئات وسيطة فاصلة ، لايمكن اجتيازها — دفعة واحدة — للوصول الى قمة الهرم ، وان أمكن استخدامها واسطة وسيطة لتحقيق المطالب المرهون بالقمة — السلطة •

وبذلك ، تصبح الوساطة الحل «الشعبى» لحصار الظروف المعيشية الضاغطة ، والتقاليد والوضع الاجتماعى المتدهور للطبقات الدنيا ، حيث اهدار أبسط الحقوق الانسانية ، وأكثرها جوهرية • وطالما أن المرسل لم يستطع استعادة حقوقه المهدرة من الأحياء ، فلا يصبح أمامه سوى ارسال شكاواه الى الموتى • فانسداد الطرق للحصول على الحق المشروع — مدنيا واجتماعيا وانسانيا — يفضى الى فتح الطريق الأسطورى ، لتعويض العجز الواقعى •

وتتردد منظومات كثيرة تصف الدنيا بانها فانية لا أمان لها ، وتصف الليالى بأنها هم سادر يكوى الفقراء على جنوبهم ، فيتبين •• أنه لو لم يخلط الفلاحون المعتقد الدينى الرسمى بمعتقدهم الراسخ ذاك لما نسبوا الى القوة المتحكمة فى الحياة الشر والظلم ، ولكنك تدرك كيف تتعدد فى معتقدهم القوى الجامحة ، وكيف تختلف بين الخير والشر ، فكأننا فى الواقع بازاء آلهة متعددة • ولكن الأمر يتكشف — فى ذلك — عن شكلين من أشكال تصعيد قوى الظلم وأشكاله ، الأول : الى «كائنات» ميتافيزيقية تتحمل مسئولية العالم ، وتسييره الى الخير أو الشر • ويأتى تعدد هذه «الكائنات» — أو القوى — الجامحة ، وتباينها ، كانعكاس لتعدد وتباين أطراف البناء الهرمى فى المجتمع ، ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بواقع الجماهير ، ليتحقق الوعى المقلوب بالعالم • ويأخذ الشكل الثانى من التصعيد طابع « التجريدات الوجودية » : « الدنيا »

و «الليالى» و «الزمن» و «الدهر» ·· الخ ، كاشفا عن العمق الزمنى التاريخى للظلم ، وديمومته ، حتى ليرتبط بماهية الوجود ذاته ، فيصبح احدى بديهياته ·

ويستند وجود الملمح السحرى ـ الأسطورى فى التراث الشعبى العربى على عدة مرتكزات :

اولا : الاستقلال النسبى للأشكال الثقافية عن القاعدة المادية للمجتمع ، حيث تمتلك هذه الأشكال قوة استمرارية وفعالية تتخطى اطار المرحلة الاجتماعية التى نشأت فى ظلها ·

ثانيا : البطء الشديد ـ والذى يقارب الركود ـ فى تطور قوى وعلاقات الانتاج فى التاريخ الاجتماعى العربى · فعلاقة الفلاح بالدولة لا تزال تحمل الكثير من ملامح تبعيته لها ، برغم استقرار مبدأ الملكية الخاصة للأرض ، لما يزيد على قرن كامل · فالاعتماد الكلى لا يزال قائما عليها فى تنظيم شئون الرى ، الشرط الأولى للزراعة ، وحيث الاعتماد الأساسى عليها فى مقاومة الآفات والامداد بالتقاوى والبذور ، وتحديد الدورات الزراعية ، ونوعية المحاصيل ، ومساحات زراعتها ، وتوريد مقادير معينة للدولة من محاصيل معينة فى مواسم الحصاد · بل لا يصبح غريبا أن تدعو الدولة ـ نفسها ـ الى عودة النظام القروى القديم فى الاكتفاء الذاتى · ومن ناحية اخرى ، فلا زالت علاقات الانتاج الزراعى ـ وهو الانتاج الرئيسى العربى ، اذا استثنينا البترول ، كانتاج محكوم بالنضوب ، على مايقول الخبراء ـ تشهد ملامح العلاقات القديمة ، كالمشاركة ، والمزارعة ، والايجار العينى ، فيما لا زالت أدوات الانتاج تعتمد ـ بصورة كبيرة ـ على الفأس والمحراث الذى تجره الأبقار والشادوف وأدوات رفع المياه البدائية ·

وقف هذا الركود النسبى لقوى وعلاقات الانتاج حائلا دون تحول اجتماعى حاسم ، تفرض عليه مهماته وضروراته مواجهة الأفكار والمعتقدات والتصورات السحرية ـ الأسطورية عن المجتمع والعالم ·

ثالثا : ان العلاقة بين السلطة والشعب ـ منذ التاريخ القديم ـ علاقة «ابوية» طاغية ، تقوم على مبدأ «العبودية العامة » ، حيث يمتلك «الحاكم» ـ وجهاز الدولة ـ سلطانا شاملا وصل ، فى بعض المراحل

القديمة ، الى حد الألوهية ، وجبروتا يصفه البعض بـ «الاستبداد الشرقى» • وحيث ينسحق الانسان امام هذه القوة الطاغية لراس الدولة، وحيث يفتقد ـ بالتالى ـ اية فعالية أو تأثير فى تسيير شئون حياته وتحديد مصيره ، وتحقيق مطالبه ، فانه يخلق ـ خياليا ـ تلك القوى القادرة على ذلك ، وعلى حل وتجاوز متناقضات حياته المركبة التى لا تجد حلا أو تجاوزا فى ظل هذه السلطة الغاشمة(٢٧) •

رابعا : ان التحولات السياسية الكبرى ، التى شهدتها البلدان العربية ، وما واكبها أو تلاها من تحولات اقتصادية اجتماعية ، قد ظلت عاجزة عن الشمولية والجذرية ، برغم الانجازات الهامة والعديدة التى تحققت من خلالها • يكمن هذا العجز ـ ضمن مايكمن ـ فى اهمال البعد الثقافى ـ بالمعنى الشامل ـ أو تجاهله فى الخطط والمشروعات التى تقوم بها الدولة • فلقد اقتصرت الحركات الاصلاحية التى شهدتها البلدان العربية ، فى توجهاتها ، على مايمكن أن يسمى بـ « البنية الثقافية الفوقية» ، تلك المنظومة من الأفكار والتيارات والمشروعات الثقافية ذات الصلة المباشرة بالجهاز السياسى للدولة ، والتى يديرها ـ فى الأغلب ـ مثقفو العاصمة • أما ما يمكن أن يسمى بـ «البنية الثقافية التحتية» ، تلك المنظومة من الأفكار والتقاليد والعادات والممارسات «الشعبية» ، فقد ظلت بمنأى عن التدخل المباشر لهذه الحركات • وفى ذلك ، فقد ظل مفهوم «التنمية» ـ على سبيل المثال ـ مقصورا على البعد «التقنى» ، وفى الحد الأقصى ، على البعد الاقتصادى المباشر ، بما يعنى من استبعاد للبعد الثقافى •

وعلى ذلك ، لايكون غريبا أن تتجاور المصانع الحديثة مع الأضرحة التى تقدم فيها القرابين ، وأن ينقسم العلماء والأكاديميون العرب على ذواتهم بين المعمل وقاعة المحاضرات وبين الطقوس السحرية فى الحياة اليومية ، وأن يقف العامل ـ والمهندس ـ أمام أحدث الآلات طوال ساعات العمل ، ليستكمل يومه ـ من بعد ـ فى مراسيم الخرافة والأسطورة •

● البعد الثانى :

ولا ينطوى التراث الشعبى على نتاجات الطبقات الدنيا المقهورة ، فحسب ، على مايظن الكثيرون ، قياسا على فهمهم للصفة «الشعبى» ،

وانما يشمل - ايضا - نتاجات الطبقة القاهرة السائدة فى كل عصر معين ، والفئات الاجتماعية والمهنية والدينية ، بحيث يمكن اعتباره - عن حق - تمثيلا للأفكار والمشاعر والخبرات المتناقضة والمتضاربة ، بتناقض وتضارب الأوضاع الاجتماعية للطبقات والفئات المختلفة .

ويستند هذا البعد على حقيقة أن الثقافة السائدة فى عصر معين هى ثقافة الطبقة السائدة فى هذا العصر ، التى تملك - ضمن ما تملك - السيطرة على وسائل الاعلام ونشر الثقافة ، بما يمتد الى استخدام الأساليب «التحتية» فى نشر أفكارها التى ترسخ سيطرتها الاجتماعية ، كالمثل ، والشائعة ، والحكايا ، والحكم . لكن ذلك لايعنى أن عناصر هذه الثقافة السائدة هى نتاج مباشر للطبقة وممثليها من المثقفين ، اذ انها تنطوى - بالاضافة الى ذلك - على نتاج رافدين اساسيين :

الأول : تراث الماضى ، وعناصره المتوافقة مع المصالح الاجتماعية الجديدة ، والتطلعات المستقبلية . وتكمن اهمية استخدام هذا الرافد فى أنه يمنح الثقافة السائدة - استنادا على عمقه التاريخى - بعدا اطلاقيا ، يمتلك القدرة على الايهام بأن السيطرة الطبقية تمثل احدى حقائق الوجود الأساسية ، المرتبطة بالطبيعة الانسانية ذاتها .

الثانى : تراث الطبقات المقهورة ذاتها ، وخاصة فى ظل الأزمات المستحكمة ، وفترات القهر الاجتماعى والسياسى الحاد ، المرتبطة بانسداد الآفاق أمام هذه الطبقات . وفيما يمثل تراث هذه الأزمات نوعا من العزاء والسلوى للطبقات المقهورة ، فانه يصبح - فى نفس الوقت - أداة تستخدمها الطبقات القاهرة لتأكيد « طبيعية » قهرها ، وترسيخه وضمان استمراريته .

ويكون - من ثم - التناقض والتضارب أحد الخصائص المميزة للتراث الشعبى ، حتى ليمكن - فى كثير من الحالات ، وخاصة فى الأمثال - أن يتحقق التضارب باستخدام نفس - أو معظم - الكلمات وشكل الصياغة ، دون فارق سوى كلمة واحدة ، أو حرف واحد ، مع تناقض المعنى .

فالانقسام - فى الأمثال الشعبية المصرية - يصبح حقيقة دينية وجودية ، تتصل بنشأة العالم (ربنا ما ساوانا الا بالموت) ، كما تتصل

بـ « طبيعية » الأمور (العين ما تعلاش على الحاجب) ، والضـــرورات الاجتماعية لتقسيم العمل (لما أنا ست وانتى ست ، مين يكب الطشت / لما أنا أمير وانت أمير ، مين يسوق الحمير) .

ويمتد الانقسام ليأخذ شكلا أبديا قدريا ، لا فكاك منه (الفلاح مهما اترقى ، ما ترحش منه الدقة / ان يطلـــع من الخشب ماشة ، يطلع من الفلاح باشا) . بل ان محاولة الانعتاق من أســـر هذه الأبدية يقابلها التهديد والاستنكار والسخرية (رايح فين يا صعلوك بين الملوك / اللى يبص لفوق يتعب / الفلاح يوم مايتمدن ، يجيب لأهله نصيبه / أمه عياشه، وعامل باشا / فقرا ويمشوا مشى الأمرا) .

ويرتبط هذا الانقسام بالسخرية الحادة وازدراء الفقراء ، الى الحد الذى يصبح فيه (الفقير ريحته وحشه / الفقير لا يتهادى ولا يتدادى ، ولا تقوم له فى الشرع شهادة) . كما يرتبط بعلاقة توحد بالسلطة ، تكشف طبيعة الانقسام الاجتماعية (اذا عدل الحاكم ، جارت الرعية) ، ليتم تبرير القهر والتسلط ، أو ليتم - من جهة مقابلة - تبرير الرضوخ (اسجد لقرد السوء فى زمانه ، وداريه ما دام فى سلطانه / ارقص للقرد فى دولته) . بل يصل الأمر الى حد تزيين قهر الحاكم للشعب ، واعتباره منة وفضلا (ضرب الحاكم شرف) . ومن ثم ، يكون المنصب الرئاسى هدفا وقيمة فى ذاته (المنصب روح ، ولو كان فى المسكه) .

تسود - وفقا لذلك - قيم الفردية الصارخة ، التى تصل الى تقنين النهب والخطف والسلب والحفز عليهم ، على نحو ما تكشف عنه صيغة « الأمر » المستخدمة فى الأمثال . وهو نهب لايقف عند حد ، بـــل يصل الى نهب الأب والأخ والأخت ، والنجاة فوق جثة الابن ، على نحو يطيح بكل الاعتبارات الأخلاقية الراسخة ، وعلاقات القرابة الأساسية ، لصالح مبدأ النهب والفردية . وهكذا (ان اتهدم بيت أخوك ، خد منه قالب / ان خرب بيت أبوك ، خد لك منه قالب / ان لقيتى بختك فى حضـــن اختك ، خديه واجرى / ان جـاك الطوفان ، خد ابنـــك تحت رجليك) . ولايكون ، من ثم ، غريبا أن يحرض المثل (ان شفت اعمى دبه ، وخــد عشاه من عبه ، ماتنتش أرحم من ربه) . فانهدام نواة العلاقات القائمة (الأسرة) يفترض بالتالى هدم الدائرة الأوسع ، التى تنتسب الى التعاطف الانسانى العام ، حيث المصلحة الفردية المباشرة هى الأساس ، وحيث

الثروة الفردية هى المعيار (اللى ما عنده فلس ، ما يساوى فلس) بما هى الأداة الوحيدة لتحقيق الفعل المطلوب (بفلوسك ·· بنت السلطان عروسك / القرش يلعب القرد) وبما هى الفيصل فى الحكم على الآخرين (عيب الراجل ·· جيبه) ·

ومن ثم ، تتخذ « النجاة » ـ فى أوقات الشدة ـ طابعا فرديا · فحيث يقف الفرد وحيدا فى مواجهة الشدة العاتية ، دون مناصرة أو مؤازرة ، فانه يصبح محكوما بالانحناء (طاطى لها تفوت) · واذ يعجز عن المواجهة وحيدا ، فانه يرفع لواء (من خاف ·· سلم) ، بل ان (الخوف ·· يربى الجوف) · يفضى العجز عن المواجهة الى الخوف ، ويفضى الخوف بدوره ـ الى الهرب ، الذى يتـم تبريره باعتبـــاره نوعا من الذكاء (الجرى ·· نص الشطارة) ·

ويكتمل هذا النسق من التصورات مع خاتمته الضرورية : الشـك والتوجس والريبة فى العلاقة مع الآخرين · فحيث تتصاعد الفردية الى حد التوحش ، يصبح الجميع مهددا بتوجه السلاح ذى الحدين اليه · ويتحول هذا التهديد الى فقدان كامل للثقة فى الانسان ، ككل · وتتحول هذه الفردية الوحشية ـ القائمة على أساس اجتماعى محدد ـ الى صياغة تجريدية تعميمية ، يصبح فيها الانسان مجبولا على الشر ، كماهية له ، وقانون ، الى الحد الذى يصبح فيه مقابلة الخير بالشر قانونا طبيعيا (ازرع ابن آدم ·· يقلعك) ، والى الحد الذى يفوق فيه الغدر الانسانى غدر الوحوش المتعطشــة للدم (آمنوا للبداوى ـ الذئب ـ ولا تآمنوا للدبلاوى ـ الانسان) ·

ويتكشف العالم ـ وفق هذا النسق ـ عن غابة من الصـــراعات الوحشية ، قطباها الغنى والفقير ، القوى والضعيف ، الحاكم والرجل العادى · وتصبح نتيجة هذا الصراع محكومة بمدى ما يملكه كل طرف من أسلحة السلطة والمال والنفوذ · ويصبح بقاء احد الطرفين مرهونا بقهره للآخر ، واستنزافه ، وأحيانا موته ودماره · العلاقة بين الطرفين صارمة ، قاطعة ، لا تنطوى على امكانية توفيق ما بين الطرفين ، أو مهادنة ، سواء فى واقعها أو آفاقها المستقبلية ·

ويواجه هذا النسق من التصورات نسق آخر ، مضاد لا يقـــل عنه اتساقا داخليا ، ليعبر عن تصور اجتماعى نقيض ·

فاذا كان النسق السابق ينطلق من انقسام العالم ، كأساس بدئى ، قائم على التميز الاجتماعى ، فان هذا النسق ينطلق ــ بدئيا ــ من التساوى بين الجميع ، حيث (البلاد بلاد الله ، والخلق عبيد الله) ، لتنتفى ــ بدئيا ــ العبودية والخضوع للبشر ، أى ينتفى الانقسام • وتتأكد بديهية المساواة فى امتدادها ــ مع الانسان ــ حتى القبر ، حيث (أبو جوخة وأبو قلة •• فى القبر بيدلى) ، لتشكل ــ فى هذا النسق ــ الحقيقة الوجودية للانسان ، التى تأخذ ــ أحيانا ــ شكلا دينيا اطلاقيا •

لا يعنى ذلك أن هذا النسق ينفى الانقسام القائم ، لكنه يعنى أن المساواة ــ وليس الانقسام ــ هى أصل الوجود الاجتماعى • فهو اذ يقر بوجود الانقسام ، لا يقر بأصليته ، أو أبديته ، حيث تحول «الدنيا» هو القانون ، وتقلب « الأحوال » هو الخبرة الأولى •

ولكن الانقسام الذى يتكشف عنه هذا النسق يأخذ طابعا اجتماعيا مباشرا ، فى العلاقة بين طرفيه ، دون أن تطغى عليه الملامح الدينية أو الوجودية المجردة ، ليصبح فيها الفقير أداة تحقيق مصلحة الغنى ورفاهيته (اذا رأيت الفقير بيجرى ، اعرف أنه بيقضى حاجة للغنى / اجرى يا مشكاح للى قاعد مرتاح) • وتنتفى نظرة التحقير الى الفقراء ، لتحل محلها نظرة اشفاق وأسى • فهم (ان عاشوا أكلوا الدبان ، وان ماتوا ما يلاقوش الأكفان) ، ونظرة الاستنكار للقيم السلبية السائدة تجاههم (غنى مات : جروا الحبر ، وفقير مات : ما فيش خبر) • ولكن الفقر لا يتحول ــ فى هذا النسق ــ الى مصدر احساس بالخزى ، فيما يتحول الغنى الى قيمة فى محل الشك ، تميل الى السلبية ، وخاصة حينما تكون موضع مقابلة أو مقارنة بـ «الاصل الطيب» • فـ «الاصالة» تجب الغنى ، لتصبح معيار التقييم الاجتماعى ، متخطية معيار الفقر والغنى • والفقر لا يقلل من هذه الأصالة ، فيما هى المعيار الأولى (خد الأصيلة ، ولو كانت ع الحصيرة) ، فيما تنحو الى التناقض مع الغنى (التنا ــ الأصل الطيب ــ ولا الغنى) •

ويظل ــ رغم ذلك ــ أن (الجوع كافر) ، ولكن البحث عن العزاء والسلوى يفضى الى أن (الفقر خشمة ، والعز بهدلة) ، والى أن (صاحب المال •• تعبان) •

وتأخذ العلاقة مع السلطة طابع العداء المستحكم ، بما هى أداة القهر (حاميها حراميها) • ذلك القهر الذى يصل الى درجة غاشمة

غشومة (زى الحاكم : مالوش الا اللى قدامه) ، ليصبح الحاكم مرادفا للموت ، أو وجها من وجوهه (اللى مايخدوش الحاكم ، ياخده الموت) • ومن ثم تكون النجاة مرهونة بالبعد عنـه (السـلطان اللى مايعرفش السلطان) ، والحذر من جواسيسه (الحيطان لها ودان) • ويصبح الحاكم ـ بذلك ـ العدو الأول ، الذى يفرض طاعته فرضا بقوة السلاح (حاكمك غريمك ، وان ما طعته يضيمك) • ومن ثم ، يكون عزل الحاكم ـ رمز القهر والبطش الغاشم ـ فرصة لالتقاط الأنفاس ، والتشفى ، والأمل فى تغيير الاوضاع • ولكن العداء الراسخ ، المستند على ممارسات القهر المتوالية ، يضـع حدا للتفاؤل ، قائما على الخبرة التـاريخية (ما تفرحوش فى اللى انعزل ، أما اتشوفوا اللى نزل) • وتظل السلطة هى السلطة ـ رغم تغير الحكام والأفراد ـ فى قهرها وتسلطها وسطوتها الشاملة (افرحوا واتهنوا بقدومه ، حاكم بشومه) •

ولكن هذا القهر ليس قدرا ميتافيزيقيا ، أو سمة وجودية ، ولكنه يقوم على وضع اجتماعى يتسم بالتخاذل والاستسلام (يافرعون ايش فرعنك ، قال مش لاقى حد يردنى) • ومن ثم ، يكون الرفض والمقاومة نفيا للقهر والتسلط • وهو رفض يتخطى ـ بداية ـ حد الشكوى ، التى تمثل شارة على الضعف (سلاح الضعيف •• الشـكية) ، ليبدأ من استنكار احتنـاء الرأس (كل راس مطاطيه ، تحتها الف بليـة) الى التحريض على الجهر بكلمة الحق (الساكت فى الحق زى الناطق فى الباطل) ، الى التحريض على المبادأة بالفعل (افطر به قبل ما يتغدى بك) ، الى المقاومة بكل الوسائل والصمود (الضرب بالطوب ، ولا الهروب) •

واذ يأخذ القهر السلطوى طابعا عاما ، تصبح «الجماعية» ضرورة وجود اجتماعى ، ومواجهة • فهى ضرورة عمل ، حيث يتطلب الانجاز التعاون بين الجميع ، بما لا يجدى معه العمل الفردى (ايد واحدة •• ماتسقفش / ايد على ايد ترمى بعيد) ، لتصبح « الجماعية » ـ فى ذاتها ـ قيمـة كبرى (البركة فى كثرة الأيادى / البركة فى اللمة) • وتنتفى الملامح الفظة للفردية السابقة ، ليصبح التجمع الانسانى هو معيار أهلية المكـان للاقـامة ، حتى لو كانت الجنة ذاتها ، حيث (جنـة من غير ناس ، ما تنداس) •

ويصبح العمل ـ بديلا عن السلب والنهب والسطو ـ أداة هذا الوجود وشرطه • ويصبح الشقاء فى العمل ضـمانا للحياة الكريمة

(اشتغل لحد ماتكل ، ولا تستحمل الذل) ، ونفيا للاذلال والمهانة (اعمل حاجتى بايدى ، ولا اقول للكلب يا سيدى) ، واداة للاكتفاء والاشباع (الايد التعبانة ·· شبعانة) · بل يصبح العمل ــ فى ذاته ــ قيمة مؤكدة، فيما تصبح البطالة سبة (حجر داير ، ولا سبع نايم / الايد البطالة ·· نجسة) ·

ويتكشف العالم ــ وفق هذا النسق ــ عن امكانيات انسانية يتوزعها التحقق والاهدار ، قطباها الجماعة المقهورة والسلطة القاهرة · يرتكز التحقق على معطيات التكوين الداخلى للجماعة ، فيكون مبدأ المساواة ، والجماعية ، والرفض النبيل · ويرتكز الاهدار على معطيات القهر السلطوى للجماعة ، فيكون الانقسام الطبقى ، والفقر ، والتسلط ، والشكوك المتبادلة · ويصبح المستقبل امكانية نفى للقائم ، لا أبدية له ، حيث التحول هو قانون الوجود وشارته الأولى ، وحيث الأبدية هى نفى الوجود ذاته ·

ولكن هذا الانقسام الرئيسى الى نسقين من التصورات الخاصة بطبيعة الوجود الاجتماعى ، وآلياته ، والانقسامات الفرعية الأخرى التى تخص الفئات الاجتماعية والمهنية والدينية ، لا يتبدى ــ فى التراث الشعبى ــ على النحو السابق ، أى فى انفصال واستقلال عن بعضها البعض ، ومكتملين ــ فى ذاتهما ــ فى أنساق تصورية ، وانما يتبدى فى وضع مركب ، تتداخل فيه الأنساق المختلفة ــ سواء الرئيسية أو الفرعية ــ لتشكل كلا واحدا ، ينطوى على تناقضاته الداخلية ، وتعارضاته الذاتية ، لتشكل درجات متفاوتة من الوعى التجريبى العلمى ــ فى حدوده الدنيا ــ والوعى الزائف بالعالم ·

وعلى ذلك ، تتداخل تصورات الطبقات والفئات الاجتماعية ضمن هذا الكل ، ووحدته المتعارضة العناصر ، لتشكل بعدا رئيسيا من أبعاد التراث الشعبى ·

● البعد الثالث :

وبقدر ما ينطوى التراث الشعبى على محليته وقوميته المؤكدة ، بقدر ما ينطوى على انسانيته العامة ، أى على وحدته مع تراث الشعوب

الأخرى ، حيث تتخطى المشتركات بينهما الحدود الجزئية والهامشية ، لتتأكد في كثير من المضامين الفكرية ، ودلالاتها الاجتماعية العامة ٠

فعلى صعيد الممارسات الاجتماعية الشعبية ، تتشابه ــ ان لم تتطابق ــ كثير من عـــادات وتقاليد البلدان العربية مع نظيراتهـــا في البلدان الأوربية وغيرهـــا ٠ ففي بعض الجمهوريات اليوغوسلافية ــ على سبيل المثال ــ تفتتح العروس الرقص ، في حفـــل الزفاف ، ويرقص جميع الرجال المدعوين معها ، على التعاقب ، بعد أن يدفع كل راقص منهم نقودا تماثل « النقوط » في الأفراح الشعبية في مصر ٠ وفي «بوزيتشا» يكسر المدعوون العلم الذي يحمله قائد موكب الزفاف ، ويضربون أنفسهم بقطعه ، اعتقادا منهم بأن العازب الذي يضرب به سيتزوج خلال العـــام ٠ كما يحتفلون بصبغ شعر العروس ، فيما يشبه ــ في تقاليد الزفاف الشعبية العربية ــ «ليلة الحنة» ٠ ومن أغرب العـــادات التي مازالت باقية في منطقة « جيفجليا » في مقدونيا ، العادات المعروفة في البلقان باســـم « روزاليه » والموروثة عن عقيدة وثنية قديمة ، وهي تشبه الى حد كبير عادة « الزار » الذي يقام في مصر والســـودان ، اذ يرقص الرجـــال وبأيديهم بلط لطرد الشياطين الذين ادخلتهم نساء الجان الى جسم امرأة ٠ وفي المهرجان الشعبي السنوي في سبليت ، يرمز في كل عام الى شخصية ما بانسان من القش ، وتجرى زفته ، ثم يحرق في نهاية الكرنفال(٣٩) ، على نحو مايجرى سنويا في مدينة بورسعيد ٠ ومن ناحية اخرى ، فما زال الطب الشعبي يطبق في بعض مناطق البوسنة ، بأشكال كثيرة من الوصفات التي كانت تستعمل قبل انتشار العلم الحديث ٠ وأيضـــا ، ما زالت عادة تلوين البيض في عيد الفصح منتشرة الى الآن(٤٠) ٠

وربما كان للآداب والفنون الشعبية أن تزيد هذه المشتركات تأكيدا وشمولية ، سواء من زاوية الابداع الفني ، أو زاوية المعتقدات ، أو زاوية شكل التعبير الشـــعبي ٠ ولعل قراءة مقارنة سريعة لبعض الحكايات الخرافية والشعبية العربية والأوربية ، أن تضيء لنا هذه الزواية ٠ فملحمة «ديجبينيس» البيزنطية ــ على سبيل المثال ــ تتكشـــف ، لدى الدراسة المقارنة ، عن ملامح تشابه قوية مع سيرة الأميرة ذات الهمة(٤١)، المعروفة في التراث الشعبي العربي ٠ يقوم التشابه بينهما ــ بدئيا ــ في الأفكار السياسية المشتركة العامة ، التي تؤكد على أن الانتصار على القوى الخارجية لا يتحقق الا بفضل القوة الشعبية ، وأن العناصـــر الفاسدة التي تعيث في الدولة اشد خطورة من تهديد العدو الخارجي -

ولولا هذه القوى الفاسدة ، لما قوى العدو الخارجى . ويشترك أبطال العملين فى الشخصية المستقلة التى تصبو الى الكمال ، حتى تبلغه ، وفى الاحساس بالجمال ، وفى التسامح والكرم ، والمقدرة القتالية الهائلة ، ويقظة الضمير ، والوفاء والمشاركة الوجدانية .

وتتبدى الحرب العربية البيزنطية ـ فى كلا العملين ـ فى شكل مبارزات فردية بالسلاح ، ومبارزات دينية جدالية حول أمور الدين الاسلامى والمسيحى .

وتتمثل الملامح الفولكلورية المشتركة فى الاعتقاد بأن الحلم ينبىء بما يتحقق فى المستقبل من أحداث ، وبالايمان بالسحر ، حيث تنقلب الغزالة الى انسان ، والثعبان المهول الى شاب ، وتحل بالبطل قوة سحرية تجعله يفتك بالأبطال فى سرعة مذهلة . ويخضع العملان لشكل الأدب البطولى بصفة عامة ، حيث يتم التمهيد لظهور البطل ، ومتابعة ميلاده وبلوغه ووفاته .

وتشير حكايات الشعوب البلقانية والرومانية والمجرية ، حتى اليوم ، الى اتفاق عجيب بينها وبين ملحمة « جلجامش » ، بل بينها وبين حكاية الأخوين المصرية(٤٢) . ويقرر « ديرلاين » أن هذه الحكاية الأخيرة تتفق فى كثير من خصائصها مع « أوثق حكاياتنا الخرافية ، وخاصة حكاية « الأخوين » للأخوين جريم»(٤٣) . أما حكاية « الصدق والكذب » المصرية ، فقد تسربت ـ فيما يرى ـ الى الحكايات الهندية وحكايات ألف ليلة وليلة ، لكنا أنها رويت فى جنوب أوروبا وجنوب شرقها عدة روايات شديدة الشبه بهذه الحكاية المصرية(٤٤) .

ويتقصى البعض العلاقة بين شخصيتى « جلجامش» البابلية و « هرقل » اليونانية ، ليخلص الى أنه بالاضافة الى الصفات الجسدية والنفسية المتشابهة ، والاشتراك فى الميلاد الملكى والالهى ، فان الشخصيتين تتطابقان فى سعيهما الأساسى للخلود .. ويتطابق الكثير من أعمال «هرقل»الاثنى عشر مع أعمال « جلجامش» . فكلاهما قتل الأسود واكتسى بجلودها ، وكلاهما قتل التنين ، وكلاهما صرع الثور السماوى ، وكلاهما ارتاد أرض الموت المحرمة(٤٥) .

وتحمل وقائع ميلاد « البطل » فى القصص العربى والأجنبى سمات أساسية مشتركة . فبطل سيرة الأميرة ذات الهمة يولد بعد موت أبيه

وهرب أمه خوفا على ابنها من أعداء ابيه . ولكنها تموت أثناء الوضع ، فيعثر الأمير « دارم » على الطفل اثناء نزهته ، فيأخذه ويحتضنه ، لأنه لم يرزق بأولاد . وعندما يكبر الطفل وتظهر عليه امارات البطولة ، يخبره الأمير بحقيقة نسبه ، فيخرج الى قبيلته ، ليصبح البطل المرموق . فاذا ما انتقلنا الى حكاية « تريستان » و « ايزولده » الشعبية ، فاننا نجد البطل يولد ، فتتوفى أمه ، فى غيبة أبيه . ويرعاه صديق الأب ، مشيعا موته ، خوفا عليه من أعداء أبيه . ويأسره بعض التجار ، ليعثر عليه جنود الملك ، فيستعيده صديق الأب ، ويخبره بحقيقة نسبه . فيقدم نفسه الى الملك - خاله - الذى يفرح به ، ويستبقيه فى بلاطه(٤٦) . فمسيرة البطل منذ ميلاده الى لحظة اشهاره بطلا ، مشتركة تتخللها مخاطر الموت ، والهروب ، والنجاة ، والمعرفة ، فاعلان البطولة .

وتتخطى المشتركات العربية - الأجنبية فى القص الشعبى وحدة الوقائع والأحداث ، وتشابه الابطال فى سماتهم الجسمية والنفسية ، والاطار العام ، الزمانى والمكانى للأحداث ، الى القوانين الكلية التى تتحكم فى أشكال التعبير الشعبى ، أى الآليات الداخلية للبناء ، وآليات عملية القص ذاتها . فالقص الشعبى يبدأ من نقطة السكون ، ليتجاوزها الى الإثارة ، ليعود الى السكون . ويعتمد القص الشعبى مبدأ تكرار البطل للفعل ثلاث مرات ، أو تكرار الآخرين له . وفيما يتسم بناء المشهد فى القص الشعبى بثنائية الشخصية ، فان القصة تقوم على قوتين متعارضتين : الكبير والصغير ، القوى والضعيف ، الشرير والخير ، الفقير والغنى ، لتكمن وظيفة البطل فى أن يكون وسيطا بين هذه المتعارضات(٤٧) .

ولعل المشترك الرئيسى بين التراث الشعبى العربى وتراث شعوب العالم يكمن فى الانطلاق من بناء تصورى مشترك للعالم ، تختلط فيه المعتقدات القديمة .

فالأشياء - وخاصة ذات الصلة الوثيقة بالانسان - تمتلك القدرة على الفعل والتأثير . والكلمة - سواء المكتوبة أو المنطوقة - فعل ، ربما يتحقق بمجرد ورودها الى الخاطر . ولا ينفصل عالم الانسان عن العوالم الأخرى ، اذ انها - جميعا - متداخلة ، متحولة ، متفاعلة ، فالعفريت أو الجان يتزوج بنت السلطان(٤٨) . والنية على ارتكاب فعل مضاد للآلهة تؤدى الى اصابة الجسم بالورم والأعضاء بالتضخم ، الى أن يصبح المرء

« قدر الفيل العظيم » ، فيما اعلان التوبة والندم يعيد الجسم صحيحا سليما • وشامة على الخد يمكن أن تكون تحذيرا لاحـــدى الجماعات ، واقتران شامتين ينهى ملكا ، ويحل آخر • ويمكن للجان أن تستضيف طفلا لتربيه ، ثم تعيده ـ بعد ثلاث سنوات ـ ليصبح ابنها بالرضاع • وسوط ما ان ضرب به شخص « قتل لوقته وساعته •• لا يقف أمامه جن ولا انس » • والمارد يستجيب للكاهن ، والأرصاد السحرية تكشف عن المخبوء ، والجنية تنقذ شقيقها الانسى من الجب ، لتطير به الى حيثما يريد • والمارد يخطف بنات الملوك وحكام الأقاليم ، ليثبت تفوقه على ملوك الانس • وهاتف المنام ، والنبوءات ، والوعود تتحقق • وقلنسوة معينة تخفى كل من لبسها عن الجن والانس • وخاتم مطلسم يملك قوة الموت « بلا سيف أو سنان » • وأرواح الموتى الطيبين تتقمص الطيور ، وتتحدث حديث الآدميين ، فتكشف عن الأســرار والنبوءات • وأوراق احـــدى الأشجار تشفى فى الحال ، بمضغها أو وضعها على الجرح • وانتهاك المحرمات يفضى الى انخساف الأرض بالمنتهك • والقدر لا يتغير • وخادم اللوح المرصود قادر على فعل كل ما يطلبه صاحب اللوح • والعصيان جزاؤه المسخ من الآلهة • والخروف يمكن أن يكون ربا • وكبيرة الغيلان تتحدث بالعربية • وذبح الخروف ـ الاله يدمر المدينة ويقصف بالرعود • والتعاويذ تصعد بالساحر الجبل دون حركة ، وتمتلك قوة تقييد اليدين والقدمين واللسان دون قيد ظاهر ، وتأتى بالجان • وايذاء شخص ما يتحقق من خلال رسم صورته ، وكتابة اسمه عليها • ومسحوق سرطان البحر يشفى العين العمياء • وعشب معين يوهم بالموت ، وآخر مضاد الفعالية • ويمكن للطيور أن تنكشف عن حسناوات ، وللساحر أن ينشر الظلام برغم ضوء المصابيح ، دون أن يملك الجان ابطال أفعال السحرة ، فيما يمكن للسحر أن يبطل فعلا سحريا • ولا تستطيع الجان ايذاء من يحمل اللوح المرصود • ويمكن للساحر أن يجرى بحرا فى الصحراء ، ويفضى شرب بول البهائم الى أن تحمل المرأة ، فتلد عجلا ، فيما يفضى شرب ماء مسحوق العظام الى حمل المرأة أو الرجل • والنطق بـ «كلمة السر » يحمل القدح أو الصينية أو العكاز على تحقيق الرغبات • وللفتاة أن تتحول الى سلعوة ، فاذا ما قص شعرها عادت فتاة من جـــديد • وما سيكون لا بد أن يكون • والتخلص من الساحر الشرير يكون بذبحه وحرقه وتذرية رماده • ويتدخل الجان عندما تعجز حيلة الانسان • وأصغر الفتيان محكوم بالزواج من قردة ، هى بنت ملك الجان ، فتحولها ماسة

معينة الى فتاة فاتنة • والبدوى يطلب من ملك الجان الزواج من ابنته ، فتساعده البنت على اجتياز العقبات من أجل اتمام الزواج ، ورائحة أوراق شجرة معينة تعيد البصر الى الأعمى • وتنعقد علاقة حميمة بين الغراب وابن السماك • ومعرفة لغات الطير والحيوان تتحقق بشرب ما فى الاناء المسحور •

يختلط فى هذه المعتقدات ما ينتمى الى السحر - فى بعديه «التشاكلى» و « الاتصالى » - وما ينتمى الى الدين(٤٩) ، ما ينتمى الى الطوطمية والأنساق المختلفة للتابو وما ينتمى الى « الأرواحية » كنسق تصورى للعالم ، بما يمثل ذلك من مشتركات عامة للتراث الانسانى كله •

ولعل تحديد اساس هذه المشتركات يكمن فى مرتكزين إساسيين ، مرتبطين جدليا ، وفاعلين فى آن :

الأول : الوحدة العامة للاستجابة الانسانية للتحديات الطبيعية والاجتماعية التى واجهت - وتواجه - المجتمعات البشرية • فحيث اتسم التطور التاريخى لهذه المجتمعات - وخاصة فى مراحله الأولى المبكرة - بالتشابه الكبير ، فقد انعكس هذا التشابه على صعيد بناء القيم والتصورات والممارسات الثقافية والاجتماعية ، بما لا يلغى - بطبيعة الحال - الفوارق والاختلافات ، التى تضيق مساحتها كلما أوغلنا فى الماضى البعيد •

الثانى : التفاعل الدائم والمتبادل بين المجتمعات ، وخاصة تلك التى تقع فى دائرة جغرافية واحدة ، أو يربط بينها علاقات اقتصادية أو غزوات متبادلة • فقد أفضى هذا التفاعل - والذى تحقق فى المجتمعات القديمة فى أشكال التبادل التجارى أو الغزوات أو الفتوحات أو الهجرات القبلية المختلفة ، الخ - الى انتشار ، أو انتقال ، عناصر أو انساق معينة من القيم والتصورات من مجتمع لآخر • ولعل ما يحقق مرونة الانتشار ، أو الانتقال ، ما تستند اليه المجتمعات المتفاعلة من مشترك أساسى فى وحدة التطور الاجتماعى العام ، بما ينطوى عليه ذلك - ضمنيا - من وحدة عامة ، نسبيا ، فى رؤية العالم •

● **البعد الرابع :**

وتختلط الأبعاد السابقة للتراث الشعبى ، وتتداخل ، مشكلة وحدة قائمة على التناقض الداخلى ، والتراكم الجدلى ٠

ففى **المستوى الاجتماعى** ، تتراكم وتختلط السمات التراثية للمرحلة المشاعية مع السمات الخاصة بالراسمالية العربيــة ، مرورا بســمات المراحل الوسيطة ٠ تختلط وتتراكم قيم وأفكار الانقسام والتناحر ، بقيم وأفكار المساواة والتكافل ، وأفكار وقيم الطبقات القاهرة فى التاريخ العربى بأفكار وقيم الطبقات المقهورة ، افكار وقيم القبلية بأفكار وقيم الوطنية والقومية ٠

تختلط صورة العبد الشرير الذى ينتهك محارم مولاه فى غيبته(٥٠) بالملــك الطيب الذى يصـــبح ضحية التآمر بين الزوجــة والعبد ، بتبرير سفك الملك للدماء ٠ تختلط مشاعية الثروة بالصراع الذى يصل الى حد القتل من أجلها ، بتمجيد قيمة العمـــل كأداة تحقيق الكرامـــة الانسانية ٠ يختلط الثراء الفاحش بالفقر المدقع ، وسياط القهر السلطوى برنين غناء الجوارى ، وقهقهات السكر ، واحتفالات الجسد فى قصور الخلفاء والأمراء ٠ تختلط ملامح الحاكم ـ الاله بملامح الحاكم ـ اللص، لياخذ الحلم الشعبى بعدا راسخا : العدل ، فى مقابل الظلم ٠ ويصبح الحكم على الرعية مشروطا بالحاكم ذاته ، فيقال « ان أحسن الرعايا من كان ملكهم عادلا ، وشرهم من كان ملكهم جائرا ٠ وقيل أيضا السكنى مع الأسود الكواسر ولا السكنى مع السلطان الجائر»(٥١) ٠

وتختلط الثورة باللصوصية فى نماذج الشطار والعيارين ، ليصعد من خلالهم تصور طوباوى عن العالم يمحى فيه الظلم والقهر ، ويلتزم ـ خلاله ـ الحاكم العادل بتطبيق المساواة « الكاملة » بين الجميع ، فيزول الفقر والحاجة والتفرقة والغش والخيانة ، وتحل فيه أخلاقيات الفروسية القديمة ٠ يختلط الولاء المطلق للحاكم بالتمرد والعصيان والانتفاض ، لاشهار عجزه ، فيختلط الانحناء أمام سياط القهر بالتعاطف ورفع الشطار والعيارين الى مرتبة الأبطال القوميين(٥٢) ٠

وفى **المستوى الفكرى والعقيدى** ، يختلط السحر التشاكلى ـ حيث يتحقق التأثير السحرى من خلال مبدأ التشابه بين ما يلحق الصورة ـ

الرمز والانسان ــ المرموز اليه ــ بالسحر الاتصالى حيث يتحقق التأثير السحرى من خلال مبدأ التعاطف بين ما يلحق العنصر وأصله المقتطع منه . ويتداخل السحر ــ فيما يقوم على الاعتقاد بانتظام الطبيعة واضطرادها بدون تدخل اى عامل روحى ــ بالدين ، فيما يقوم على الاعتقاد بقابلية الطبيعة للتغير ، بتدخل القوى العليا التى تسير الطبيعة والحياة البشرية. ومن ثم ، يكون الاختلاط بين رجل الدين والساحر ، والمنتشر فى الحياة الشعبية العربية . ويكون الاختلاط ــ من ناحية أخرى ــ بين مفاهيم الدين ، فى شكله الرسمى ، والمفاهيم السحرية والدينية البدائية . وعلى ذلك ، يمكننا فهم كيف أن كثيرا من خطباء المساجد يخطبون الناس صباح عيد الأضحى بقصة اسماعيل وافتدائه ، لا كما جاءت فى القرآن والتوراة ، بل على ماتضمنته القصة الشعبية من تفاصيل ، وما يرويه المداحون من خوارق(٥٢) .

ويختلط الاثنان ــ السحر والدين ــ بأوليات المعرفة التجريبية ، المستمدة من العلاقة المباشرة بين الانسان والطبيعة والمجتمع . هكذا يبدو نموذج « اعقلها وتوكل » ــ الشائع فى التفكير الشعبى ــ مثالا على وحدة الدينى والتجريبى ، ورفع التناقض بينهما . وتبدو طقوس الاحتفال بعيد « شم النسيم» الشائعة فى بعض البلدان العربية ، مثالا على وحدة الأسطورى والتجريبى ، ورفع التناقض بينهما . وتبدو ــ بذلك ــ المعرفة كلا واحدا ، ينطوى على عناصر متخالفة ، يجمع بينها مركب تحكمه سلسلة من التناقضات والتوافقات الجدلية .

وفى المستوى الجيوبوليتيكى ، تتداخل وتختلط السمات المحلية بالقومية الانسانية العامة للتراث ، لتشكل كلا يمتلك استقلاليته النسبية ، حيث يمتلك التراث الشعبى للبلد العربى الواحد استقلالية نسبية ما عن التراث الشعبى العربى ، قوميا . ويمتلك هذا التراث العربى استقلاليته النسبية عن التراث الشعبى الانسانى ، دون أن يعنى ذلك أن درجة الاستقلالية واحدة ، فى جميع الحالات ، ودون أن تتحول هذه الاستقلالية النسبية الى انفصال .

فمعتقد متخلف من المراحل القديمة لتطور الفكر الانسانى كالصنمية قد يتخذ ــ قوميا ــ شكل تقديس عام لأحد الأبنية أو الأحجار ، التى تتحول الى مزار فى المناسبات المختلفة ، فيما قد يتخذ أشكالا محلية متفاوتة ، بتفاوت البلدان العربية ، فيتحقق ــ فى بعض البلدان ــ فيما

يعلقه الكثيرون ـ على واجهات البيوت ، وفى السيارات ، وعلى الصدور أحيانا ـ من تعاويذ مختلفة ، لطرد الأرواح الشريرة ، وجلب الحظ والفأل الطيب ٠

وتأخذ « العرافة » شكل شيوع كتب الأبــراج وكشف الطوالع ، وانتشار باب «حظك اليوم » فى الجرائد والمجلات الرسمية ، والاهتمام اليومى من قبل جميع الفئات الاجتماعية بمتابعته ، وشيوع قراءة الفنجان والكف ، وفتح « المندل » وتحضير الأرواح ٠

ويمتد معتقد دينى أساسى ، كالاعتقاد فى خلق الانسان من طين ، ليصــبح مشــتركا فى التراث الاســلامى واليهودى(٥٤) ، ومايروى فى الأساطير الفرعونية من أن « خنم » أبا الآلهة قد خلق الانسان من الطين على دولابه الذى كان يشكل عليه الفخار ٠ وبالمثل يحكى فى الأسطورة الاغريقية أن « بروميثيوس » الحكيم قد خلق الانسان الأول من الطين عند « بانوبيوس » ٠ ومن الروايات الشعبية فى تاهيتى أن الاله «تاوراء» ، الاله الأكبر ، قد خلق الانسان من الطين الأحمر ، فيما يحكى ســكان نيوزيلندا أن الها معينا قد أخذ طينا أحمر من جانب النهر وعجنه بدمه ، وشكله على صورته ، بحيث أصبحت الصورة مطابقة للاله ٠ وبعد أن اتقن صنع نموذجه ، بعث فيه الحياة بأن نفخ فى فمه ومنخره(٥٥) ٠

ولكن الأبعاد السابقة للتراث الشعبى لا تنطوى ـ فحسب ـ على الاختلاط الداخلى لكل بعد ، بل يمتد هذا الاختلاط ليحكم العلاقة بين هذه الأبعاد وبعضها ، فلا يمكن الفصل ـ على نحو قاطع ـ بين الاجتماعى والعقيدى ، وبين السياسى والتصورى ، وبين الانسانى العام والاقتصادى المحلى ٠

تتراكــم وتتراكب هذه الأبعــاد ، ليس فى البنــاء العـام للتراث الشعبى ، فحسب ، بل ـ وأيضا ـ على صعيد الحكـاية الشـعبية أو الأسطورية الواحدة ، أو هذا الشكل أو ذاك من أشكال التراث الشعبى ٠ تصلح « حكاية إحمد الدنف وحسن شومان مع الدليلة المحتالة وبنتهـا زينب النصابة »(٥٦) ـ احدى حكايات « ألف ليلة وليلة » ـ نموذجا متكررا لهذا التراكم والتراكب : فمن لا ذكر (ابن) له لايذكر ٠ واستشراء

التمايز الطبقى واهدار الحقوق يفضيان الى اعتماد الاحتيال أسلوبا لاستعادة الحقوق الضائعة . والوالى يطالب من وقعوا ضحية الاحتيال بالعثور على المحتالين ، وتسليمهم له ، فيفضى اهماله فى تأمين الحقوق الى وقوعه ـ شخصيا ـ ضحية الاحتيال . وهذا الوالى الغشوم يلقى على ضحايا الاحتيال مسئولية وقوعه ضحية للاحتيال ، فى سبيل استرداد حقوقه الضائعة ، دون أن يبحث ـ كوال ـ عن المحتالين . ويقر الوالى ـ امام الخليفة ـ بعجزه عن تحمل مسئولية القبض على المحتالين ، ملقيا التبعية على الآخرين . ومن زنا فى غربته رده الله خائبا . وقراءة « اسماء أم موسى » تفتح الباب بلا مفتاح . وتتسم شخصية « اليهودى » بالفظاظة والغلظة والمكر والغدر . وهو يعمل بالصياغة ، ويمارس السحر . ونثر التراب بعد « التعزيم » عليه يخلق قصرا ما له نظير . ويأتى « التعزيم » بسفرة طعام ، ترفع بعد الأكل ، ليأتى بعدها بسفرة مدام . و « ضرب تخت الرمل » يكشف المجهول ، الذى سيتحقق حتما . وملء طاسة بالماء ، و « التعزيم » عليها ، ورشها على شخص ما ، وأمره بأن يخرج من الهيئة البشرية الى هيئة حمار او دب او كلب ، يحوله الى الهيئة المطلوبة . واعادة « التعزيم » ورش الماء ، والأمر بالعودة الى الهيئة البشرية ، يعيد الشخص المسحور الى هيئته الأولى . والهاتف يأمر ابنة اليهودى فى المنام بالاسلام ، وتقتله حينما يرقص ، ليبدو قتل اليهودى واقعة عادية ، فيأمر الخليفة بحرق جثته . والحيلة ـ التى تعنى الذكاء الشعبى ، والشطارة ، والمهارة والخفة ـ تبدو اداة مشروعة ، محبوبة ، يتم الاحتفاء بها ، كمسوغات للتعيين فى المناصب الهامة فى جهاز الدولة . وهى ما يجب اثباته لدى الخليفة ، قبل ان يأمر ـ بنفسه ـ بالتعيين ومنح الهبات والامتيازات المادية والأدبية .

يتكشف **البعد الاجتماعى** ـ فى الحكاية ـ عن فضح الوضع الطبقى فى انقسامه الحاد ، وانسداد الآفاق امام الطبقات المسحوقة ، بما يدفعها الى فرض قانونها البديل على الخليفة ـ الحاكم نفسه : الاحتيال ، فلا يتحول الى جريمة ، بما هو اداة اثبات الذات والتفوق ، وطريق الوصول الى مناصب السلطة . بل ان هذا الاحتيال ـ «الشطارة» ـ يستقطب الرضا والاستحسان من كافة الأطراف ، عدا من يقع عليهم فعل الاحتيال ذاته ، بطريقة مباشرة . يشير هذا البعد ـ ضمن مايشير ـ الى تهرؤ السلطة السياسية والادارية ، على نحو ما تكشف عنه صورة الوالى

الرثة • ويكتمل هذا البعد فى الاعلاء الاجتماعى من شـان الانجـاب ، وخاصة الأولاد الذكور ، ليصبح الأب مرهونا بابنه •

ويتكشف البعد القومي / الديني عن العداء الحاد لـ «اليهودى» • فهو ـ وفقا للحكاية ـ « فظ غليظ مكار غدار » ، دائم الاستفزاز للآخرين، فيما ينادى به كل ليلة على « شطار مصر وفتيان العراق ومهرة العجم » أن كل من أخذ ـ بشطارته ـ البدلة المرصعة بالجواهر ، التى صنعها لابنته ، فهى ـ أى البدلة ـ له ، مستعينا ـ فى تحديه المستفز ـ باستخدام الأساليب السحرية فى مسخ كل من يتجرأ على قبول التحدى • يصبح الشعور بالعجز أمام البدلة/الثروة ، وأمام الاستفزاز المتحدى للكرامة ، وأمام السحر/السلاح الذى لا يقهر ، منطلقا ركينا لمشاعر الكراهيـة الموجهة لـ « اليهودى» • ويصبح هو ـ نفسه ـ مصدر هذه الكراهية ومشعلها ، فضلا عن المغايرة فى الدين • فهذه المغايرة هى التى تلعب الدور المباشر فى قتله على يد ابنته التى أسلمت ، بعد أن رفض الاسلام • ووضعية « اليهودى » هذه ، هى ما يجعل من قتله ـ وفقا للحكاية ـ فعلا عاديا ، لا يثير حزنا أوشفقة أو غضبا من أحد ، بل يثير احساسا عامـا بالارتياح •

ويتبدى البعد الاعتقادى /السحرى فى الممارسات التى يلجأ اليهـا « اليهودى» فى مواجهة بطل الحكاية (وهو ما يعنى مبررا اضـافيا للشعور بالكراهية تجاه « اليهودى» ، اذ تصبح ممارسته السحر فعلا مكروها ، بما هو موجه الى شخصية البطل المحبوب ، لعرقلته عن تحقيق طموحاته ، التى تتحول الى أن تصبح طموحات الراوى الشعبى نفسه) • فالقيام بفعل ما ، أو مجموعة أفعال ، وفقا لترتيبات وتتاليات معينة يرتب نتيجة خارقة • وتكرار الفعل ، أو مجموعة الأفعال ، فى نسقيتها الخاصة ، ينتج تكرارا لنفس النتيجة ، وابطال النتيجة يتوقف على شكل مكافىء ، أو مشابه من الممارسات التى رتبت النتيجة • يتخذ الفعل السحرى شكل التعزيم ، فيما يقوم على الاعتقاد بفعالية «الكلمة» ، أو شكل مجموعة من الأفعال المترابطة والمتراتبة ، كملء طاسة بالماء ، والتعزيم عليها ، ورشه على شخص ما ، والنطق بالفعل المرغوب • وتتخذ النتيجة طابعا أليا ، فيما تسفر عنه من تحقق متكرر وفقا لتكرار الممارسة •

يتحقق تراكب وتراكم هذه الأبعاد ـ جدليا ـ على المستويين المباشر والداخلى • يتخذ المستوى المباشر شكل الحكمة أو القول المأثور (من

لا ذكر له لا يذكر) ، أو الحكم الخارجي الصريح (عذرة اليهودى ساحر مكار غدار/فرأه فظاً غليظا) ، أو التهديد المباشـــر (أنا التزمت بأخذ البدلة ولا بد من أخذها وتسلم والا اقتلك) • ويتخذ المستوى الداخلى أشكالا تتصل بفنية الحكى وبناء الشخصية ، لتتسرب من خلالها المضامين المختلفة ، وأشكالا تتصل بتأثير الموقف المباشر فى خلق نتائج فرعية غير مباشرة • فالعداء لـــ « اليهودى» ــ فى الحكاية ، بما هو موقف صريح مباشر ــ يخلق ، بالتبعية ، عداء للسحر ، بما هو اداة «اليهودى» بما هو «يهودى» • ويتأكد هذا العداء للسحر ويتضاعف اذ يصبح اداة يستخدمها «اليهودى»/العدو ضد « البطل القومى » • ويتضاعف هذا العداء للاثنين مع كل مرة ينجح فيها « اليهودى » فى مســـخ « البطل » الى حيوانات مختلفة •

رابعا : هوامش ضرورية

١ ــ لا تشير الصفة «الشعبى» ، التى يتصف بها التراث ، الى أنه نتاج وزاد من يسمون بـــ « الطبقات الشعبية» ، أو «البسطاء» ، وانما تشير ــ لدينا ــ الى أنه نتاج وزاد الشعب كله ، على اختلاف طبقاته وفئاته وبيئاته ومراحله التاريخية • ومما يؤكد هذه الحقيقة انتشـــار الأبواب الصحفية المتعلقة بالتنجيم وقراءة الطالع وتفسير الأحلام فى جرائدنا الرسمية ، باعتبار هذه الأفكار افكارا « عامة » ، واعتقادات شائعة ، تستوجب وضعها محل الاعتبار من الاهتمام اليومى للجرائد •

ويزيد هذه الاشارة ايضاحا تذكر ان الجرائد ــ بحكـــم طبيعتها الكتابية ــ تتوجه الى جمهور «القراء» فحسب ، الذين يمثلون درجـات تعليمية وثقافية أعلى من جمهور الأميين ، الذين يمثلون أوضاعا ثقافية واجتماعية متدهورة •

ومما يؤكد هذه الحقيقة ما ترصده الأرقام من ان فى مصر ٦٥ طريقة صوفية ، وأن عدد ابناء الطرق الصوفية المنتظمين ستة ملايين ، وأن هناك ثمانى طرق صوفية غير مسجلة ، ومشايخها ومريدوها كلهم من حملة المؤهلات العالية • وأن لدينا ــ فى مصر ــ حوالى ٢٨٥٠ مولدا يحضرها اكثر من نصف سكان الدولة،وأن من بين مشايخ الطرق الحاليين ٢ لواء و ٣ دكتوراه وسفير سابق ومدير عام(٥٧)،وأن شيخ مشايخ الطرق

الصوفية ـ فى مصر ـ أستاذ بجامعة القاهرة ، وأن حوالى نصف مليون مواطن قد احتفلوا بالليلة الختامية لمولد السيدة زينب ، بالقاهرة ، فى عام (١٩٨٤م/١٤٠٤هـ) ، وشارك فى هذه الاحتفالات مهندسون وأطباء ومحامون وفدوا الى المولد من كل انحاء مصر(٥٨) ٠

ويتبدى التراث الشعبى كأحد الروافد الأساسية فى التكوين الثقافى والنفسى للمثقفين ، فى العديد من الأعمال الابداعية الجادة ٠ تصلح قصيدة « البكاء بين يدى زرقاء اليمامة » لأمل دنقل شاهدا شعريا على ذلك ٠ فبرغم أن « زرقاء اليمامة » ـ المعروفة فى الحكايات العربية ـ تتخذ طابعا رمزيا ، فى القصيدة ، الا أن الملامح المميزة لها فى الحكاية تتسرب الى القصيدة ، لتشكل وجهها الرئيسى الذى يبكى الشاعر بين يديه ٠ فالقصيدة ـ هنا ـ تتقمص الحكاية ، فى اجزاء رئيسية منها ، وتتمثلها ، دون ان تعارضها او تنفيها ، ليصبح جوهرها هو جوهـــر القصيدة ذاتها : النبوءة القائمة على رهـــافة الرؤية ، التى يكذبهـــا الآخرون ، الى ان تقع الواقعة ، فلا يفيد البكاء ٠

وتصلح قصة «النداهة» ليوسف ادريس شاهدا قصصيا على ذلك ٠ انها تلك « النداهة » التى تنـــادى الناس ليلحقوا بها ، فتمنيهم بعوالم غريبة غامضة مغوية ، ليكون الوقوع فى حبائل الاغواء شارة الضياع ٠ تتخذ ملامح النداهة « الشعبية» شكل قوة غيبية قاهـــرة ، لا فكاك من قدرتها الاغوائية ، ولا فكاك من الضياع المقدر على يديها ٠ وتتخذ ملامح النداهة عند يوسف ادريس نفس الشكل والقدرة والمصير الذى ترسمه ، غير أنها هذه المرة تتحدد فى « المدينة ـ القاهرة » ٠

تتحقق تبديات التراث الشعبى فى الأعمال الابداعية باعتباره احد المكونات والروافد الأساسية فى التكوين الثقافى والنفســـى للمبدعين ، والتى ظلت حية تسعى الى تحققها الموضـــوعى الخارجـــى ٠ ولا يعنى التحقق فى شكل ابداعى ســـوى أنه احد التبديات التى يفرض التراث الشعبى وجوده من خلالها ٠

٢ ـ ولا تعنى الاشارات السابقة الى العمق التاريخـــى للتراث الشعبى ثبات وديمومة التراكم التراثى ، وعدم قابليته للتحول ، بقدر

ما تعنى التأكيد على شموليته التاريخية · وهى شمولية تخضع للتحول فى ثلاثة اتجاهات متزامنة ، متجادلة :

الأول : اضافة عناصر ورؤى جديدة للتراث القائم ، تتحول ـ مع التفاعلات الحياتية والتراثية ـ الى قيم تراثية ، تمتلك استقرارا وفاعلية تراثيتين ، نسبيتين · ولا تتحقق هذه الاضـــافة ، كاضافة تراثية ، فى الغالب ، الا على أساس من تحولات اجتماعية وثقافية هائلة ، تعيد تشكيل العلاقات الاجتماعية والتكوين الثقافى،ويتوفر لها المدى الزمنى الذى يكفل الاستقرار النسبى ، ورسوخ الفعالية ، كآلية عضوية من آليات المجتمع · هكذا كانت الاضافات التراثية الناجمة عن الفتوح الاسلامية لما أصبح معروفا بـ « البلدان العربية» · وهكذا كانت الاضافات التراثية للفتح العثمانى ، على اختلاف الاضافات ·

الثانى : تحول عناصر قائمة ، أو تحورها ، سواء باسقاط بعض حلقاتها ، أو اكتســـاب حلقات جديدة ، أو بتغير توازناتها الداخليـــة ، واكتساب توازنات جديدة ، لتستجيب لشروط مرحلة جديدة ، بما تنطوى عليه من اضافات · هكذا تستجيب الطقوس الجنازية الفرعونية ـ على سبيل المثال ـ للتحولات التالية ، فيستمر الاهتمام الحاد بواقعة الموت · ويستمر ـ من ثم ـ الاهتمام ببناء القبر وتجديده · ويتحول وضع بردية التعاويذ والصلوات الدينية فى القبر مع المتوفى ، حتى تســـاعده فى الوصول الى الجنة ، الى قراءة القرآن والأدعية والترحمات على المتوفى فى السرادقات وعند القبر ، بل وفى صفحات الوفيات فى الجرائد ، فى المناسبات الجنازية والدينية المختلفة · وتستمر الكتابة على شـــواهد القبور ، حاملة معانى متشابهة متخذة شكلا اسلاميا ·

الثالث : سقوط العناصر التى فقدت دورها التاريخى ، ســـواء باعتبارها عناصر ثانوية أو هامشية فى البناء الثقافى ، أو باصـــطدامها الحاد مع تحول تاريخى مضاد ، بشكل مباشر · هكذا يتســـاقط بعض الممارسات الشعبية القائمة على المعتقدات الســـحرية كالزار ، والطب الشعبى ، فى مواجهة انتشار المدارس وعيادات الأطباء فى المدن الصغيرة والقرى ، وانتشار التعليم وخاصة فى الريف ·

ذلك يعنى أن ليس ثمة عناصر محكومة بالثبات والديمومة • كما يعنى أن البنية الداخلية للتراث الشعبى تقوم على التحول والتغير الدائمين ، وان اتسم كلا التحول والتغير بالبطء الشديد الذى قد يوحى بالثبات • فهما لا يتحققان بنفس السرعة والحسم النسبيين اللذين يتحقق بهما تحول وتغير البناء الاقتصادى/الاجتماعى• بل ان البنية الداخلية للتراث الشعبى أكثر بطئا فى تغيرها وتحولها من بنية الثقافة الرسمية • انه التحول البطىء الذى يقارب الركود •

٣ ـ ويمثل الوعى الحقيقى بالتراث الشعبى العربى ضرورة أولية ، اذ هو وعى بالانسان العربى • فلعل تقليص الانسان العربى الى مجرد احتياج معيشى ، أو استبداله بمقولة نظرية محكمة الصياغة ، يمثل ابتذالا للوعى الصحيح والانسان معا •

فالأحلام والنبوءات التى تتحقق دائما ـ فى التراث الشعبى العربى ـ بتفاصيلها الدقيقة ، والأرصاد السحرية التى تكشف عن المخبوء ، والجان والمردة والغيلان والأرواح الطيبة والشريرة ، وقلنسوة الاخفاء ، والموتى الذين يتحركون ، والتابو والانتهاك ، والمقدر والمكتوب الذى لا يتغير ، والتعاويذ والطقوس السحرية ، وانكشاف الطيور عن فتيات فاتنات ، واللوح المرصود ، والأكل باليد اليمنى دون اليسرى •• ذلك العالم المتداخل والمتشابك يفترض كيفية مركبة من أجل الوعى به ، كيفية تستبعد ـ بدئيا ـ احادية النظر لدى فرق من السياسيين ، تنطلق من موقف «اقتصادى» ـ وليس « مادى» ـ فى رؤية العالم • هذه الفرق التى لا ترى تناقضا بين اسقاط الفاعلية عن « الفكر الشعبى» ـ باعتباره مشروطا ، فحسب ، بالبناء الاقتصادى للمجتمع ـ وبين اسباغ الفاعلية القصوى على فكرها « الحلقى» ، باعتباره المقدمة الضرورية لتغير هذا البناء • كيفية تستبعد ـ بدئيا ، ايضا ـ ضيق النظر لدى «الفولكلوريين» ، ممن يعالجون قضايا التراث الشعبى باستهتار ، يحيله الى محض أشياء طريفة ذات قيمة ترفيهية ، أو ممن يعالجون قضاياه بمنهجية اكاديمية مكتبية •

وهذه الكيفية المركبة ـ اداة الوعى بالتراث الشعبى ـ ربما تستوجب التكامل والتوحيد بين علوم عدة فى مركب ادائى واحد : التاريخ ، والاجتماع ، والفولكلور ، والأنثروبولوجيا ، فى كافة تفرعاتها •

وفى ذلك ، فلن تكون العلاقة بين هذا المركب وموضوع الوعى - التراث الشعبى - علاقة فعل احادى ، يتكشف - من خلالها - الموضوع على ضوء المركب فحسب ، بل سيضيء الموضوع ذاته - وهو موضوع وموضع الوعى - الأبعاد المعتمة من المركب ، مضيفا اليه ، على هذا المستوى أو ذاك ، لتصبح العلاقة بين الأداة والموضوع علاقة تفاعل جدلى ، يستضىء - خلالهـا - الطـرفان • وبدون هذه الكيفية التكاملية ، فلربما ظلت الاجتهادات فى هذا السبيل مشوبة بالأحادية ، أو ضيق النظر ، أو اسقاط المفاهيم المكتبية ، أو التصورات الانطباعية العشوائية ، ليظل الانسـان العربى - بذلك - محكوما بالغياب الجزئى أو الكامل ، مستبدلا بصورة ذهنية ، أو مقولة فارغة منتزعة من سياق ما •

وتظل حركات النهوض العربى - فى اغفالها أو تقليلها من أهمية ذلك - مرهونة بالحلقية الضيقة ، والحصار الذاتى ، لينتفى مبرر وجودها الحقيقى ، فى الوعى الصـحيح ، ومن ثم ، العجز عن اقامة العلاقة المتينة بجمهورها الذى سيتحمل مسئولية النهوض •

٤ - لعل مثل هذا الوعى سيتكشف عن اضاءة بعض الآليـات التاريخية الخاصة بالشعب العربى ، فى مواجهاته الطويلة والمتعـددة للغزوات الاسـتعمارية المتكررة ، ولأنظمة الحـكم الفاسـدة • ولعله سيتكشف عن اضاءة بعض التكوينات الفكرية وكيفيات تحققها العملى فى الأزمات ، على نحو سلبى أو ايجابى •

لعل ذلك سيتكشف عن أن تمسك المرأة الجزائرية بالتقاليد العربية «القديمة» فى الزى والممارسات اليومية ، لم يكن «تخلفا» ، بل كان شكلا من أشكال مقاومة «فرنسة» المجتمع الجزائرى ، على نحو تم استغلاله من قبل حركة المقاومة الجزائرية المسلحة ، بصورة فعالة ، باشتراك المرأة الجزائرية فى حمل السلاح ونقل الرسـائل بين الفصـائل والجماعات المختلفة ، دون اثارة ريبة عساكر الاحتلال •

ولعل ذلك سيتكشف عن أن رحيل الفلاحين المصريين عن القـرى - فى أزمنة الالتزام والسخرة - لم يكن هروبا جبانا،أو عجزا عن المقاومة ، أو فعلا خاليا من الدلالة ، بل كان رفضا كاملا للنظام ، وشكلا خاصا من أشكال مقاومة السلطة الغاشمة •

وربما تكشف ذلك ـ ايضا ـ عن أن ملايين ساعات العمل التى تهدرها العمالة فى مصر ، فيما لا يتعلق بالعمل ، والتباطؤ ، والتراخى ، واحيانا ٠٠ الاهمال فى انجاز العمل ، ربمـا كان ذلك شكلا عفويا من اشكال مواجهة الأوضاع الحياتية القاسية والمرة التى تعيش فى ظلهـا العمالة المصرية ، تحت وطأة سلطة مركزية قاهرة ٠

وربما تكشف ذلك ـ ايضا ـ عن أن « الثار » ، تلك العادة الدموية المنتشرة فى صعيد مصر ، لا يستند ـ اساسا ـ على قواعد الشـــرف والكرامة والرجولة،وانما يستند على عمق الاحساس بافتقادالسلطةللعدالة، أو تراخيها فى اقرارها ، بما يولد نوعا من الاحساس بالمهانة الانسانية ، نتيجة الظلم المجانى ، الذى يمر دون عقاب أو قصاص ، لتتحول هذه المهانة ـ نتيجة للأوضاع القبلية والعائلية ، وعلاقاتها المتشابكة ـ الى عار ، لا يمحوه الا الدم ٠

أى ان مثل هذا الوعى ربما تكشـف عن الصـــيرورة الداخلية ، والآليات العميقة لتكوين الانسان العربى ، ودوافع مواقفه فى الأوضاع والملابسات المختلفة ٠

ويظل أن هذه الامكانات شرط ضرورى وأولى لفعالية محاولات التغيير والنهوض الحقيقيين ٠ وبدونها ٠٠ فان أى تغيير أو نهوض قادم يتهدده «النخبوية» ، التى لا تبصر من ابنية المجتمع سوى ما يعلو على السطح من مؤسسات وهياكل رسمية ، لتغفل عما يضرب فى العمق من جذور ٠

٥ ـ ولم تكن الصفحات السابقة سوى اثارة للقضية ، تشـكل ـ فى مجملها ـ تساؤلا عن ماهية وطبيعة التراث الشعبى العربى ، أكثر من كونها اجابة على تساؤل ٠ وهو تساؤل يبحث عن اجابة ، سواء فيما قد يتلوه من اجتهادات ، أو فيما يثيره من حوارات أو اضافات ، أو ما قد يطرحه البعض من كتابات تتعلق بهذه الزاوية أو تلك من زوايا الموضوع ٠

ولا شك أن أيا من هذه الحالات سوف يدفع ـ قدما ـ فى اعتصامه بالمنهج العلمى ، بتطور الفكر العربى ، فى اتجاه رؤية أكثر نفاذا لقضايا واقعنا العربى ، ذلك الشرط الأولى لنجاح حركات النهوض العربى ٠

هوامش الفصل الخامس

(١) محمد عمارة ، نظرة جديدة الى التراث ، الطبعة الثانية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩) .

(٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد ، الطبعة الاولى (القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر ، ١٩٨٠) ص ص ٤٤ ، ٤٨ . وراجع « الخطة » ص ٢٠٣ .

(٣) حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، الجزء الاول ، الطبعة الرابعة (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٨١) .

(٤) ادونيس ، الثابت والمتحول : ١ - الاصول ، الطبعة الأولى (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤) .

(٥) طيب تيزيني ، من التراث الى الثورة : حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة (دمشق : دار دمشق ، د.ت) ، ص ص ٦٣٣ ، ٦٣٤ .

(٦) غالي شكري ، التراث والثورة ، الطبعة الثانية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ص ٤٧ والغريب أن « تيزيني » يدرج هذا الكتاب ضمن « نطاق .. مرحلة التأسيس لنظرية البحث العلمي في ذلك التراث » دون أن يلتفت الى مكانة « التراث الشعبي » من التراث العربي ، والتي شدد عليها غالي شكري . راجع « تيزيني » ، المرجع السابق ص ٩٥٢ ، الهامش .

(٧) المرجع السابق ص ٤٧ ، ٤٩ .

(٨) محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، الجزء الثاني ، دراسة المعتقدات الشعبية ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ص ٣٥ .

(٩) المرجع السابق ٣٤ .

(١٠) لمزيد من التفصيل ، راجع : رفعت سلام ، « بحثا عن المنهج : نحو قراءة جديدة لتاريخنا العربي » ، مجلة شئون عربية (٣١) (تونس : جامعة الدول العربية ، سبتمبر/أيلول ١٩٨٣) ص ١٨٩ ، ٢٠٨ .

(١١) من الممكن أن يسارع البعض بالقول أن المثقفين لا يعبرون عن ذواتهم ، بما هم أفراد مستقلون ، وانما يعبرون من مصالح وأوضاع اجتماعية وسياسية ، بما ينفي الانفصال بينهم وبين « الشعب » . وهذا صحيح ، بقدر ما لا ينفي ـ في نفس الوقت ـ استقلالهم النسبي كفئة اجتماعية ، من ناحية ، وبقدر ما لا ينفي ـ أيضا ، في نفس الوقت ـ أن هناك مستويات من تعبير الشعب عن نفسه لا يدركها المثقفون ، بحكم هذا الاستقلال النسبي ، لتظل هذه المستويات وقفا ـ فقط ـ على التعبير الشعبي منها .

(١٢) يتجلى ذلك فيما يقرره « محمد الجوهري » **المرجع السابق** ص ٤٧١ ، من « أننا كما قلنا في هذا الكتاب في أكثر من موضع لسنا بصدد تقييم للمعتقدات الشعبية .. وانما نحن نحاول أن نلتمس الطريق العلمي السليم لدراسة هذه المعتقدات عن طريق جمعها جمعا سليما وتصنيفها وتحليلها . أما أمر تقويمها **فمتروك لأهل السياسة الاجتماعية ليفيدوا بهذه النتائج حسب وجهتهم في رسم تلك السياسة ، وتصورهم لموقع التراث الشعبي على الخريطة الايديولوجية للمجتمع** (التشديد من عندنا) ونشير الى أن مفهوم « التحليل » (الوارد في الفقرة السابقة) ينحصر في التحليل الداخلي للعناصر المكونة لكل معتقد ترالى ، على حدة . لمزيد من تحليل هذه النزعة ، راجع طيب تيزيني ، **المرجع السابق** ص ٤٨٣ ، ٥٢٥ .

(١٣) نستخدم الصفة « **الفردي** » بالمعنى الذي يشير ـ فحسب ـ الى انتاج المفكرين الأفراد ، للتمييز بينه وبين الانتاج « **الشعبي** » من التراث ، دون أن يعني الانفصال القاطع بين ما هو « **فردي** » وما هو « **شعبي** » .

(١٤) حول المفاهيم المختلفة لمصطلح « **الفولكلور** » ، والذي نستعيض عنه بمصطلح « **التراث الشعبي** » ، راجع : فوزي العنتيل **الفولكلور : ما هو ؟** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٤) ، وخاصة الفصلين الأولين .

(١٥) يبدأ التراث العربي ـ لدى حسن حنفي ، وضمنيا لدى عمارة وادونيس ـ بالاسلام ، ولدى تيزيني ومروة بما يسمى « العصر الجاهلي » .

(١٦) محمد علي كمال الدين ، محمد منصور أحيد ، **الشرق الأوسط في موكب الحضارة** ، الجزء الثاني : **الحضارات الشرقية القديمة** (القاهرة : دار النهضة العربية ، د.ت) ص ص ١٧٥ ، ١٧٨ .

(١٧) عبد الله خورشيد البري ، **القبائل العربية في مصر** (القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧) ص ٥٩ . وراجع الباب الرابع ـ نفس المصدر ـ لكشف التفاعلات المتبادلة بين المجتمع المصري والعربي ، في القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

(١٨) كمثال نموذجي على ذلك ، راجع محمد بن أبي السرور الصديق الشافعي ، **القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب** (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، د.ت) ، وفيه يجمع المؤلف ـ على طول ١٦٠ صفحة من القطع الكبير ـ مئات الألفاظ العامية المصرية المأخوذة مباشرة وحرفيا عن الفصحى ، أو ذات الأصول الفصحى .

(١٩) على عبد الواحد واف ، علم اللغة ، الطبعة السابعة (القاهرة : دار نهضة مصر ، د.ت) ص ١٧٧ .

(٢٠) عبد الحميد يونس ، دفاع عن الفولكلور (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) ص ١٢٤ .

(٢١) على عبد الواحد واف ، فقه اللغة ، الطبعة الثامنة (القاهرة : دار نهضة مصر د.ت) ص ١٦٠ ، ص ١٣١ .

(٢٢) محمد عبد المولي ، « اللهجات خطر على الفصحى » ، مجلة قضايا عربية ، السنة السابعة ، العدد الاول (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، يناير/كانون الثانى ١٩٨٠) ص ١٢٦ . والغريب ـ بعد ذلك ـ أن يتبنى نفس الكاتب دعوة الأستاذ ابراهيم أنيس أن « تدخل السلطات التشريعية ضرورى للقضاء على سلطات تلك اللهجات المحلية ، وذلك باصدار أمر يحرم استعمالها فى المجلات والصحف والاذاعة ودور الثقافة والمسرح » . نفس المرجع ص ١٢٨ .

(٢٣) اعتمدنا فى تكوين الجدول على المرجعين التاليين :

هلال الادريسى ، « أمثال عراقية ومغربية مقارنة » ، مجلة التراث الشعبى ، العدد العاشر ، السنة الثامنة (بغداد : المركز الفولكلورى ، ١٩٧٧) ص ص ١٩٣ ، ٢٠٣ .

احمد تيمور ، الأمثال العامية ، الطبعة الثالثة (القاهرة : لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٧٠) .

(٢٤) راجع ، لمزيد من التفاصيل : على عبد الواحد وافى ، اللغة والمجتمع : الطبعة الثالثة (القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٧١) ص ص ١٤٦ ، ١٥٣ .

(٢٥) نقلا عن ، احمد رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، الطبعة الثالثة (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧١) ص ٢٦٦ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(٢٧) نشير الى أن الشكاوى والتظلمات والعرائض الموجهة الى الحاكم ـ استنجادا أو تظلما أو الباتا لحق .. الخ ـ ليست وقفا على « عامة الناس » ، بل تمتد الى الطليعة السياسية الثقافية . وتحفل جرائد المعارضة المصرية بالعديد من مثل هذا النموذج . وتؤكد الكيفية التى نشأ بها حزب « الوفد » المصرى ، بقيادة سعد زغلول عمق هذه الظاهرة .

(٢٨) سيد عويس : الابداع الثقافى على الطريقة المصرية ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار الطباعة الحديثة ، ١٩٨١) ص ٢١ .

(٢٩) فرانكفورت ، هـ ، وآخرون ، ما قبل الفلسفة : الانسان فى مغامرته الفكرية الأولى : ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، الطبعة الثانية (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠) ص ٢٦٧ .

(٣٠) ابراهيم أحمد شعلان ، **الشعب المصرى فى أمثاله العامية** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢) ص ٥ .

(٣١) **المرجع السابق** ص ٣٠ .

(٣٢) انطونيو جرامشى ، **قضايا المادية التاريخية** ، ترجمة فواز طرابلسى (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧١) ص ١٣١ .

(٣٣) سيد عويس ، **حديث عن المرأة المصرية المعاصرة : دراسة ثقافية اجتماعية** (القاهرة : مطبعة أطلس ، ١٩٧٧) الوثيقة رقم (١٤) ص ١٤٧ . ونشير الى أن المؤلف قد استطاع الحصول على ١٦٣ رسالة ، مرسلة الى ضريح الامام الشافعى بالبريد . أى أن الرسالة الواردة — هنا — ليست حالة فردية .

(٣٤) سيد عويس ، الابداع الثقافى على الطريقة المصرية ، **مرجع سابق** ص ص ١٧ ، ١٨ ، والتشديد من المؤلف .

(٣٥) **المرجع السابق** ، ص ١٨ ، وراجع الجوهرى ، **مرجع سابق** ص ٤٧ ، حيث يقدم قائمة بأشهر المعجزات التى تنسب الى الأولياء فى حياتهم وبعد مماتهم ، ومن بينها احياء الموتى ، وتوقيف الوقت ، وتجفيف البحر ، والمشى على الماء ، والقدرة على تحويل الأشياء ، وشفاء المرضى ، والتواجد فى أكثر من مكان فى وقت واحد .

(٣٦) أحمد رشدى صالح ، **المرجع السابق** ص ١٥٧ .

(٣٧) نشير — فى ذلك — الى محاولة « السادات » استثمار هذا التقليد السلطوى التاريخى ، ك « كبير للعائلة » والترويج له من قبل أجهزة الاعلام الرسمية وكبار المسئولين . كما نشير الى ازدهار المفاهيم الدينية « الشعبية » فى ظل « كبير العائلة » ، الى حد تكوين التنظيمات المسلحة ، التى انتهت باغتياله ، هو نفسه .

(٣٨) نعتمد على مصدرين فى ايراد ما يلى من أمثال : أحمد تيمور ، **المرجع السابق** ، ابراهيم أحمد شعلان ، **المرجع السابق** . ويمكن مراجعتهما فى حالة استقصاء العامية ، لتبين شروح الأمثال ، وان كنا قد توخينا فى الصياغة الخاصة بهذا القسم ، من الدراسة ايضاح المضمون التصورى للأمثال .

(٣٩) عبد المنعم حسن ، **الفنون الشعبية فى يوغوسلافيا** ، مكتبة الثقافة الشعبية (٤) (القاهرة : دار المعارف ، د.ت) ص ص ٧٥ ، ٩٧ .

(٤٠) **المرجع السابق** ص ٩٢ ، ٩٥ .

(٤١) نبيلة ابراهيم ، **سيرة الأميرة ذات الهمة : دراسة مقارنة** (القاهرة : دار الكاتب العربى ، د.ت) وهو المرجع الذى سنعتمده فيما يلى من مقارنة بين هذه السيرة والملحمة البيزنطية . ويمكن مراجعة عرض وتلخيص ملحمة « ديجينيس » ص ١٤٠ ، ١٦٠ ، من نفس المرجع .

(٤٢) فريدرش فون ديرلاين ، **الحكاية الخرافية** ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٦٥) ص ١٥٠ .

(٤٣) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٥٤ .

(٤٥) فراس حواس ، « ملحمة جلجامش وآثرها فى الثقافة القديمة » ، مجلة المعرفة ، العدد ١٩٧ ، يوليو/تموز (دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٧٨) ص ١٢٤ .

(٤٦) نبيلة ابراهيم ، اشكال التعبير فى الأدب الشعبى ، الطبعة الثانية (القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٧٤) ص ١٤٧ ، ١٤٩ ، والاقتباس بتصرف .

(٤٧) نبيلة ابراهيم ، « جمالية التعبير الشعبى » ، مجلة فصول ، المجلد الثالث ، العدد الرابع (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣) ص ٣٠ ، بتصرف .

(٤٨) هذا الشاهد وما يليه تم استخلاصهم من عملين :

فاروق خورشيد ، سيف بن ذى يزن ، الطبعة الثانية (القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧) ، وهى السيرة الشعبية المعروفة .

عز الدين اسماعيل ، القصص الشعبى فى السودان (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧١) وقد تضمن العديد من الحكايات الشعبية السودانية .

(٤٩) نعتمد — هنا — التمييز الذى وضعه « فريزر » بين السحر بمعديه المذكورين والدين ، لمزيد من التفصيل ، راجع :

جيمس فريزر ، الغصن الذهبى : دراسة فى السحر والدين ، ترجم باشرافه الدكتور أحمد أبو زيد ، الجزء الأول (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١) وخاصة الفصل الرابع ص ٢١٣ ، ٢٤٣ .

(٥٠) تقوم وقائع « الف ليلة وليلة » على واقعة أولى ، تمثل مبررا لأن يقتل الملك شهريار كل فتاة من المملكة ، عقب مضاجعته لها ، وهى أن شقيقه الملك شاه زمان قد اكتشف — لدى عودته المفاجئة الى قصره — خيانة زوجته له مع أحد عبيده ، ثم يكتشف — من بعد — خيانة زوجة شقيقه شهريار لزوجها مع أحد العبيد . وهذه الواقعة الأولى — التى يتلوها مسلسل القتل — تنطوى على دلالتين :

(أ) ان أحد الملامح الرئيسية لصورة المرأة فى التراث الشعبى هو الغدر والكيد والخديعة ، وهو ما يستخدم كتبرير للحط من وضعية المرأة الاجتماعية .

(ب) ان الشر يأتى — فى الغالب — من الطبقات والفئات المقهورة فى المجتمع ، كتبرير لأن يسفك الملك/الحاكم الطيب الدماء ، كنوع من الاضطرار . والملامح الواردة تم استخلاصها من « الف ليلة وليلة » (القاهرة : مكتبة احمد على صبيح ، د.ت) ، وتقع فى اربعة أجزاء .

(٥١) الف ليلة وليلة ، المرجع السابق ، المجلد الرابع ص ١٤٦ .

(٥٢) راجع فى ذلك ، محمد رجب النجار ، **حكايات الشطار والعيارين فى التراث العربى** ، عـــالم المعرفـة (٤٥) (الـكويت : المجلس الوطنى للثقافـــة والفنون والآداب ١٩٨١) .

(٥٣) محمد فهمى عبد اللطيف ، **الوان من الفن الشعبى** ، المكتبـة الثقافية (١١١) (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٤) ص ٢٦ .

(٥٤) راجع **العهد القديم** ، سفر التكوين ٢ : ٧ .

(٥٥) جيمس فريزر ، **الفولكلور فى العهد القديم** ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الجزء الأول (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢) ص ص ٢٩ ، ٣٢ .

(٥٦) نعتمد على النص الوارد فى « ألف ليلة وليلة » ، **مرجع سابق** ، المجلد الثالث ص ٢١٢ ، ٢٤٧ .

(٥٧) سيد عويس ، الابداع الثقـافى على الطريقـة المصريـة ، **مرجع سـابق** ص ٦٧ ، وراجع — **نفس المصدر** ص ١١٥ ، ١٢٨ — نص اجازة أحد خلفـاء الطريقـة الخلوتية الجنيدية للتعرف على بنية التفكير السحرى لدى هذه الطرق .

(٥٨) **جريدة المساء** ، القاهرة ، ٢٥ ابريل ١٩٨٤ ، ص ١ .

الفصـــل
السادس

بحثا عن التراث العربى

يتوجب التمييز ـ بداءة ـ بين «التراث» و «المعرفة» به ، بين ماينطوى عليه التراث من وعى وبين وعينا له ، بين الوعى التراثى وبين الوعى بالتراث • فالتراث ينطوى على وعى ، وعى بالتراث الأسبق ، الا أن هذا الوعى لايخرج ـ بالنسبة لنا ، على الأقل ـ عن حدوده التراثية ، أى بصفته أحد مكونات التراث • أى أن المعرفة بالتراث ، هى أيضا ـ بالنسبة لنا ـ أحد أبعاد التراث ذاته •

ذلك يشير الى أمرين أساسين : **الأول** ، أن التراث ـ ككل ، وفى الحدود العامة ـ ينتمى ، بالأصل ـ الى مرحلة ، أو مراحل ، تاريخية سابقة من الوجود الأجتماعى فى المنطقة ، حتى وان امتدت فعاليته ـ على نحو من الأنحاء ـ الى المرحلة التاريخية الراهنة ، وهو ـ بذلك ـ لا ينطوى على أدوات وكيفية معرفتنا به ، التى تمكننا ـ راهنا ـ من اكتشاف سياقاته وأبعاده وقوانينه • وما قد ينطوى عليه من أدوات وكيفية معرفية ، هى بدورها أحد مكونات التراث ، التى تتطلب أدوات وكيفية معرفية لامتلاكها معرفيا • فهذه الأدوات والكيفية المعرفية التراثية مشروطة ـ تاريخيا ـ بما يشترط التراث ، ككل ، وخاصة بمستوى التطور المعرفى لمرحلتها ـ هى ـ التاريخية • فالتراث ـ بذلك ـ لا ينطوى ، داخليا ـ على أدوات وكيفية معرفتنا به • انه ينطوى على مكوناته وقوانينه وحركاته وصيرورته الداخلية ، التى لا تفصح عن نفسها ذاتيا ، وتتطلب مايدفعها الى ذلك •

والثانى : أن أدوات وكيفية المعرفة بالتراث ، تنتمى ـ فى الحدود العامة ، وبالمعنى المادى التاريخى الجدلى ـ الى المرحلة التاريخية الراهنة ، ابتداء من الضرورات الحافزة على هذه المعرفة ، وانتهاء بكيفيات توظيف نتائجها ، مرورا بالمستوى الثقافى الراهن الذى بلغته أدوات ومناهج المعرفة • ذلك يعنى أن منطلقات معرفة التراث العربى

تكمن فى المرحلة التاريخية الراهنة ، بكل مقوماتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية • ذلك يعنى ـ من ناحية أخرى ـ أن هذه المعرفة مشروطة ـ تاريخيا وفى الحدود العامة ـ بمستوى التطور الراهن لهذه المرحلة • ولكنه يعنى ـ أيضا ـ ان التراث لا يمتلك قيمة مطلقة ، فى ذاته ، ولكن ما يحدد قيمته ـ بالنسبة لنا ـ هى متطلبات المرحلة التاريخية الراهنة ، بكل ماتنطوى عليه هذه « المتطلبات » من معنى •

يتوجب التمييز ـ اذن ـ بين السياقات والقوانين التى تنتظم التراث وبين الأداة العلمية القادرة على اكتشاف وتحديد هذه السياقات والقوانين ، أى بين الوعى القائم فى التراث وبين الوعى به • وتكمن وجوبية هذا التمييز فى ضرورته المعرفية ـ أولا ، حيث تمثل هذه العلاقة أحد قوانين المعرفة الانسانية • فكل معرفة للتراث ـ وكأى شىء يتعلق بالوجود الانسانى ، عامة ـ تنطلق من مرحلتها التاريخية ، بشكل عام ، ومن أدوات وكيفيات البحث التى تمتلكها ، هى ذاتها ، دون ان ينطوى موضوع البحث ـ فى ذاته ـ على الأداة والكيفية • كما تكمن هذه الوجوبية فى ضرورته الفكرية السياسية ـ ثانيا،حيث تتصاعد ـ وخاصة فى هذه المرحلة ـ الدعاوى السلفية باطلاقية التراث ، والدينى منه بالذات •

اولا : محددات أولى

١ ـ ابعاد التراث

تمتد الحدود الموضوعية للتراث ، لتتخطى كل ما اقترحه الباحثون، وحصروه فى حدود الانتاج الفكرى للمفكرين الأفراد ، والجماعات ، فذلك الانتاج هو أحد وجوه التراث ـ بلا شك ـ ولكنه لا يستوعب كل التراث • فالتحديد السابق يسقط ـ دفعة واحدة ـ العديد من الأبعاد •

(١) البعد الشعبى ، بما يمثله من بناء فكرى شامل للأغلبية الساحقة من الشعب ، كتصورات للذات والعالم ، وموجهات للسلوك اليومى وردود الافعال ، وعادات وتقاليد وطقوس وممارسات • ويمكننا الجزم ـ بثقة ـ أن سطوة هذا البعد تمتد لتشمل فى اهابها ـ بدرجات متفاوتة ـ فئة المثقفين والطبقات العليا من المجتمع العربى ، دون أن تقتصر على الطبقات «الدنيا» ، على ماهو شائع(١) • ولعل هذا البعد هو

أكثر ابعاد التراث فعالية وحضورا فى الحياة الاجتماعية العربية ، ابتداء من الاحتفاء بالاعياد والمناسبات الاجتماعية والدينية احتفاء كبيرا ، وانتهاء بالعلاقات الاسرية (علاقة الزوجية التى تفتقر الى التكافؤ بين طرفيها ، والاعلاء من قيمة الذكورة فى الابناء) مرورا بالتصورات الخاصة بنظام الكون ، والمجتمع ، وانقساماته الداخلية ، وموقع الافراد والجماعات داخل كل نظام · أى انه بناء تصورى واعتقادى كامل ، يرتب وضع الانسان فى العالم ، ويقدم حوافز على الفعل والحركة ، وتبريرات للقرارات والتوجهات · وهذا البعد قائم ـ فى أساسه ـ على الخبرة العملية الموروثة ، التى تتكشف ـ تجريديا ـ فى صورة «المثل» أو «الحكمة» ، وعلى طقوس الألم والفرح الحياتية فتنفجر «عديدا» جنائزيا ، أو «مواويل حمراء» ، تضطرم بشبق الحياة ، وعلى الحلم بمن «يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا» ، فيطلع البطل الشعبى ـ المهدى المنتظر ـ الى زجه الملاحم والحكايات ، فى صورة «أدهم الشرقاوى» ، مرة ، وفى صورة غيره ، مرات ، وعلى القيم والاخلاق والمواضعات الاجتماعية ، فتتجلى الوجوه الخارجة على الاوضاع الظالمة ، متشحة بالانفة والكبرياء الذى يساوى الحياة ·

(ب) **البعد الابداعى** ، بما يمثله من فعالية انسانية نوعية ، قائمة على الخلق الفنى ، متحققة فى فنون الرسم والنحت والشعر والحكى والانشاد · هى الخلق الذاتى للعالم ، لا وفقا لقوانين العالم المادى ، بل وفقا لقوانين الخلق الفنى ، بما تنطوى عليها من علاقة ما مع العالم ، ومن استناد على التكوين الداخلى للفنان ·

تكمن أهمية هذا البعد ـ فيما يتصل بالبحث التراثى ـ فى أنه يكشف عن تلك المساحات والمناطق الدفينة التى لا تطولها الوثائق التاريخية ، ولا المشاهدات العابرة · هى المساحات والمناطق التى تتخطى ـ فى كثير من الاحيان ـ قواعد التحريم ، وحدود الاخلاق والعرف الاجتماعى والسياسى(٢) · هى المساحات والمناطق الشعورية الداخلية ، التى تتأبى على التقرير والرصد الخارجى ، ولكنها تكشف عن العمق الحقيقى للعلاقة مع العالم ·

تكمن أهمية هذا البعد ـ ايضا ـ فى انه احد الروافد الهامة التى تساهم فى تشكيل التطور الابداعى التالى ، كعنصر استمرارية ·

هو أحد موجهاته العميقة ، بما يمتلك ــ شأن الابعاد التراثية الاخرى ــ استقلالية نسبية نوعية ، عن مرحلته التاريخية ٠

(جـ) **البعد المـــادى / الاجتماعى** ، بما يمثله من قوى وعلاقـــات الانتاج ، ومن بناء اجتماعى اسرى عائلى عشائرى قبلى ٠ لا يمثل هذا البعد ــ فحسب ــ أساس البناء الثقافى التراثى ، على نحو ما درج عليه الباحثون الماركسيون ، ولكنه يمثل ــ فى نفس الوقت ــ البعد المادى / الاجتماعى للتراث،نفسه ٠ فوجوده ــ فيما يتصل بتكوين التراث ــ لايختزل فى وظيفته بالنسبة للجوانب الثقافية ، وانما يتحقق ، فى ذاته ، وفى ارتباطه بالجوانب الاخرى ٠

ولعل نظرة ــ وان تكن عابرة ــ يمكنها اضاءة حقيقة أن وســـائل الانتاج الرئيسية فى الريف العربى ــ وهو يمثل الكثافة السكانية الاعلى، واحد المصادر الرئيسية للانتاج ــ لم يطرأ عليها تحسن ذو بال ، عما كانت عليه فى العصور القديمة ٠ فالفأس والمحراث الذى تجره الحيوانات وأدوات رفع المياه ، ومواقيت الفصول ، والغالبية العظمى من المحاصيل، وكيفية الجنى ، واعداد المحصول بعد الجنى ، ثم تهيئة الأرض لاستقبال المحصول الجديد ٠٠ ما زالوا ــ جميعا ــ على حالهم ــ تقريبا ــ الذى يرجع الى القرون الماضية السحيقة ٠

ولعل نظرة أخرى ــ وان تكن عابرة ــ يمكنها اضـــاءة حقيقة ان العديد من سمات علاقات الانتاج التى كانت قائمة منذ قرون ــ فى الريف العربى ــ لا تزال قائمة ٠ فعلاقات المزارعة والمشـــاركة والمقايضـــة ، والسيطرة العامة للدولة على انتاج المحاصيل الرئيسية ، وبعض اليات التبادل والتسويق ، لا تزال محتفظة بسماتها القديمة ٠

أما البناء العشائرى للسلطة ــ السلطة السياسية العليا ، والسلطة الاجتماعية القاعدية فى المناطق الريفية الشاسعة ــ فلا يزال يمتلك سطوة هائلة ، تمتد من تشكيل مراكز القوى وصناعة اتجاهات الرأى واتخاذ القرار على مستوى القرية ، الى المدينة ، الى العاصمـــة الســـياسية ، وتكوين المجالس النيابية(٣) ٠

ولا يعنى التقسيم السابق ، انفصالا بين هذه الابعاد المختلفة ، بقدر مايعنى تمايزا ما بينها ، واثباتا ــ اجرائيا ــ لوجودها ، الذى تجاهله

معظم الباحثين • ولا يفوتنا ان العلاقة بين هذه الأبعاد ـ فيما تنطوى على التمايز النسبى ـ تنطوى ، فى نفس الوقت ، على علاقة عضوية متجادلة ، فيما بينها •

٣ ـ الحدود التاريخية للتراث

ولكن ، ماهى الحدود التاريخية للتراث العربى ؟

فى ضوء النظر للتراث العربى ـ فى وحدته الشاملة ، الموضوعية والتاريخية ـ يتوجب علينا التحرر من النزعة اللاتاريخية ، التى تسقط حلقات هامة من تراث الشعب العربى ، لصالح اخرى ، متخذة شكل التاريخ للوجود العربى ، بما هو عربى ، عرقيا ، أو بما هو دينى ، اسلاميا •

فواقعنا التاريخى العربى الراهن يثبت ـ بوضوح ـ ان ثمة العديد من العناصر التراثية الفاعلة ، اجتماعيا وثقافيا ، تنتمى ـ تاريخيا ـ لتلك المراحل السابقة على الاسلام ـ دينا ـ وعلى العرب ـ عرقا ، عائدة الى الحضارات القديمة لشعوب المنطقة ، كالفرعونية والبابلية الآشورية والفينيقية والسبأية الخ • وهى عناصر قد لا تتبدى فى نفس اشكالها القديمة ، وانما قد تتخذ اشكالا وتحورات نسبية ، تبقى على الكثير من جوهرها السابق ، فى مواجهة التحولات التاريخية لشعوب المنطقة •

اى أن مايحدد الحدود التاريخية للتراث العربى ، اعتباران معا :

الأول : اعتبار تاريخى عام ، حيث لا يبدا تاريخ شعوب المنطقة ابتداء من مرحلة معينة ، وان تكن فادحة الاهمية فى السياق التاريخى ، وانما ابتداء من الوجود التاريخى ذاته لهذه الشعوب ، حتى وان سبق هذا الوجود تعريب هذه الشعوب أو «اسلمتها» • فكلا التعريب و«الأسلمة» يمثلان ابتداء مرحلة جديدة ، دون ان يمثل ابتداء وجود تاريخى • والحد التاريخى للتراث هو ـ فى تقديرنا ـ نفس الحد التاريخى للوجود الاجتماعى •

ولكن ذلك لا يعنى ـ فى نفس الوقت ـ ان تراث شعوب المنطقة ، السابق على «الاسلام» و «العروبة» ، هو ـ فى ذاته ـ تراث «عربى» • انه

فى سياقه التاريخى الماضى ـ تراث « فرعونى » و « بابلى » و « آشورى » و «فينيقى » ٠٠ الخ ، فحسب ٠ ولكن مايمنحه عروبته هو الاعتبار التالى٠

الثانى : اعتبار التفاعل التاريخــــى ، حيث لا تلغــــى التحولات التاريخية ـ مهما كانت خطورتها ـ الابنية التراثية ، بمجرد وقوعها ٠ ذلك يعنى ان هذه الابنية تمتلك من مقومات الاستمرار ما يجعلها تتخطى حدود مرحلتها التاريخية المنقضية ٠ ولكنه التخطى الذى لا يتحقق الا من خلال التفاعل مع الأوضاع الجديدة بأشــكال متفاوتة ، على نحو يغير ـ الى هذا الحد أو ذاك ـ من التركيبة الداخلية للبنية وتوازناتها ، بسقوط بعض عناصرها ، واستمرار البعض الآخر ، وتحول ـ أو تحور ـ البعض الثالث ، ودخول عناصـــر جديدة ، تستعيد ـ معها البنية ـ توازنها ، بكيفية مغايرة ٠

ذلك ما يفسر ـ على سبيل المثــــال ـ استمرار «الصنمية» ، فى حياتنا المعاصرة ، رغم الحرب الشعواء التى شنتها المسيحية والاسلام بالذات عليها ، ورغم انفصالنا التاريخى الراهن عن المرحلة التى ظهرت فيها ٠ فتقديس مزارات الأولياء والحج اليها ، فى مواسم ـ أو ظروف معينة ـ هو ـ فى جوهره ـ اعتقاد فى الصنمية ، وممارسة له ٠ ولكنه اعتقاد وممارسة يأخذان شكلا اسلاميا ، يكمن فى اسلامية الولى صاحب المزار ٠ وخلف هذا «الشكل» يقبع الايمان بالقوى الخارقة لصــــاحب المزار ، وقدرته المطلقة على فعل كل شىء ٠

ذلك مايفسر ـ أيضا ـ استمرار الملامح الســحرية ، فى حياتنا المعاصرة ، متداخلة مع «الأرواحية» ، والطوطمية ، فى بنــاء عقيدى ، وسلوكى ، يتوشح بالاسلام ، فينأى عن الاصطدام المباشر به ، سواء فى شكل السلطة الدينية الرسمية ، أو فى شكل عقائده الرسمية المنصوص عليها فى القرآن والسنة ٠ فهى ـ اذن ـ عملية دمج واختلاط بين العقائد والممارسات التى عرفتها الشعوب العربية ، سواء فيما قبل أو ما بعد الاسلام ٠

ذلك يعنى أن ما يحقق عروبة التراث السابق على «العروبة» ، هو تفاعله مع التراث الجديد الذى أتت به العروبة ، ليصبح الاثنان واحدا مندمجا ، ينطوى ـ فى آن ـ على الاستمرارية والانقطاع ٠

٣ ـ الاستمرارية والانقطاع

ولكن ، ماهى محددات الاستمرارية والانقطاع ٠٠ ؟

فى الحدود العامة ، يمكن الانطلاق من قانون الاستقلال النسبى للبناء الثقافى عن البناء الاقتصادى الاجتماعى ، لرصد عدد من الملاحظات ٠

أولا : أن التحول الاجتماعى ـ اذ يحدث ـ لا ينهى كل المكونات الاجتماعية السابقة عليه ، ليحل ـ بدلها ـ مكونات جديدة ، وانما تنقلب معه المكونات الرئيسية ، ذات الصلة المباشرة بدوافع التحول ٠ فبرغم التحول الاجتماعى الهام الذى عرفته مصر ـ حوالى منتصف القرن الماضى ـ من النمط الآسيوى للانتاج الى الرأسمالى ، الا أننا يمكننا الحديث ـ الآن ـ عن «بقايا» النمط الآسيوى ، سواء على صعيد قوى الانتاج أو علاقات الانتاج ، أو التكوينات الاجتماعية القبلية ، السابقة على الرأسمالية ، والمتضافرة معها ، حتى الآن ٠ وهذه «البقايا» تشكل ـ فى آن ـ بعدا تراثيا ماديا ، وأساسا اجتماعيا تستند اليه «البقايا الثقافية» المستمرة من المراحل التاريخية السابقة ٠

فالتحول الاجتماعى ـ اذ يتحقق ـ لا يتم ، على كل المستويات الاجتماعية ، بدرجات متكافئة ، وخاصة بالنسبة للبلدان العربية ، ذات المسار التاريخى المتميز ٠

ويمكننا ـ فى الحدود العامة ـ تفسير استمرار هذه «البقايا» الاجتماعية ـ بقوة ـ لما يزيد عن القرن ، حتى الآن ، بثلاثة عوامل رئيسية : **الأول** : ان النقلة التى تحققت من النمط « الآسيوى» الى الرأسمالى ، قد تعلقت ـ فى أهم وجوهها الأولى ـ بتحول كبار «الحائزين» للاراضى الى كبار «ملاك» ، أى بالتحول القانونى لشكل ملكية الارض ، داخل الطبقة ذاتها ، دون ان يكون تحولا اجتماعيا شاملا ٠ واذ بدأ الاتجاه الى التصنيع ، فقد بدأ ـ واستمر حتى ١٩٥٢ ـ على ايدى نفس «كبار ملاك الاراضى» ، كشكل من اشكال الاستثمار المالى ، لا غير ، دون أن يتمخض عن تلك التحولات انفصال ـ أو تناقض ـ بين كبار الملاك والرأسماليين الصناعيين ، أو الماليين ٠ فهى تحولات تستغرق مدى زمنيا

طويلا – نسبيا – لتتكشف نتائجها الاخيرة . كما ان طبيعة الاستثمارات الصناعية (انشاء المصانع المعتمدة على الانتاج الزراعى ، كحلج ونسج الاقطان ، استخراج السكر من القصب .. الخ) – دون ان تتحول الى «ثورة صناعية» قد حول هذه الصناعات الى نشاط ملحق بالزراعة ، دون ان يمتد التصنيع وآلياته المختلفة الى مجال الزراعة . وظل الفصل بين النشاطين قائما ، ليظل مستوى قوى الانتاج الزراعى على حاله القديم .

والثاني : أن هذه النقلة قد اصطدمت – في مولدها – بالاحتـــلال الأوربى ، الاقتصادى فالعسكرى الشامل . فلم يتح – بذلك – للقوى الاجتماعية المختلفة أن تتطور تطورا حرا ، وانما كانت حركتها محكومة – بالاضافة الى مكوناتها الذاتية السابقة – بالسيطرة الاستعمارية الشاملة.

والثالث : أن التحولات الاجتماعية ، غالبا ماتتم فى أشكال فوقية ، تتعلق بالطبقة – أو الطبقات السائدة ، وبالمجتمع الاقتصادى والسياسى فى العاصمة دون ان تمتد الى التكوينات الاجتماعية القاعدية فى الريف ، وسط العمل الانتاجى الزراعى نفسه ، ليظل الانقسام سائدا ، ويتأكد مبدأ التطور اللامتكافىء .

ثانيا : ورغم ذلك ، فان البناء الفكرى يمتلك امكانية أعلى للصمود ومقاومة التحولات الاجتماعية . فيمكن لبعض العناصر الفكرية أن تستمر – على حالها – فى المرحلة الجديدة ، اذا ما انطوت العلاقة بينهما على التوافق (كالايمان بالحياة الاخرى والحساب بعد الموت ، عند الفراعنة). ويمكن لبعض العناصر ان تأخذ شكلا جديدا ، يتفق والتحول الجديد ، دون اهدار الجوهر الاصلى ، اذا ما انطوت العلاقة بينهما على التعارض (المثال السابق على الشكل « الاسلامى » للسحر) .

ويمكن لبعض العناصر ان تسقط نهائيا ، اذا ما كان الصدام حادا ومباشرا بينها وبين قوى المرحلة الجديدة (كعبادة الأصنام ، باعتبارها آلهة ، وتعدد الآلهـــة) . ذلك يعنى ان ليس كل التحولات الاجتماعيـــة والفكرية تتعارض – بالضرورة – مع كلية البناء السابق ، بل تنطوى العلاقة بينهما على اشـــكال مختلفة من التوافقات والتضاربات ، تتعدل وتتغير خلالها عناصر البنية التراثية الى هذا الحد أو ذاك .

ثالثا : يدعم استمرارية العناصـــر التراثية ، أن الطبقات والفئات المستفيدة من التحول – بل ومن استمرار الأوضاع – غالبا ما تلجأ الى

التراث ذاته ــ كقوة صالحة للاستخدام من قبل كل أطراف الصراع ، بحثا عن المشروعية الفكرية للتحول أو الاستمرار ، فيما يلجأ خصومها لامتشاق نفس السلاح ، بحثا عن المشروعية الفكرية المضادة(٤) • ويأخذ الصراع الاجتماعي شكل صراع تراثي ، فيما تتدعم طاقة العناصـــر التراثية على الاستمرارية ، في أشكال متفاوتة •

رابعا : كما ان المجتمعات الطبقية عامة تنطوي على بعض الملامح العامة المشتركة والمستمرة ، رغم الانتقالات المختلفة • ولعل الصـــفة الجوهرية لهذه المجتمعات : أنها مجتمعات طبقية ، منقسمة على ذاتها ، لينقسم تراثها ــ من ثم ــ على ذاته ، فيتواصل ويتكامل معا تراث الطبقات السائدة ، في المراحل التاريخية المختلفة ، فيما يتواصل ويتكامل معـا تراث الطبقات المقهورة في تلك المراحل ، مشــكلين وجهين متناقضين ، مستمرين ، عبر التاريخ •

ماسبق يعني أن الاستمراية التراثية ليست خطية ، أو مباشرة ، أو مطلقة ، فيما يعني ــ في نفس الوقت ــ أنها ليست محكومة بالوعي والارادة الاجتماعيين ، وان ساهمت هذه الاستمرارية في تكييف الوعي الاجتماعي •

٤ ــ التراكم التاريخي

يمثل التراث ــ اذن ــ تراكماً حيا متعدد المستويات والأبعاد • فثمة تراكم تاريخي ــ سبقت الاشارة اليه ــ يضـم نتاج المراحل والعصـــور التاريخية التي عرفتها الشعوب العربية ، ابتداء من عصور المشـــاعية الأولى الى المرحلة المعاصرة • وهو تراكم جدلي ، أدى الى دمج المكونات التراثية المنتمية الى العصور التاريخية المختلفة ، في وحدة كلية تراثية ، يصعب الفصل بين مكوناتها ، أو ردها الى عصور تاريخية محددة ، بما اكتسبته ــ في السياق التاريخي ــ من تحول وتحور واشكال وعلاقات مغايرة لوضعها الاول القديم •

وثمة تراكم موضوعي ــ سبقت ، أيضا ، الاشارة اليه ــ ينطـوي داخليا على مستويين متداخلين : **الأول**،تراكم المادي الاجتماعي والثقافي، بما ينطوي عليه من ارتباط واستقلال وجدل بين طرفيه ، **والثاني** ، تراكم

الشعبى والفردى ، بما ينطوى عليه ـ أيضا ـ من ارتباط واستقلال وجدل بين طرفيه ٠

وثمة تراكم اجتماعى ، تشير اليه حقيقة ان التراث هو نتاج كل الطبقات والفئات الاجتماعية ، والفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة ، وليس وقفا على طبقة أو فئة أو فرقة معينة دون غيرها ، مهما كانت سطوة سيادتها الاجتماعية أو الفكرية ٠ ولكن هذه السيادة تلعب ـ من ناحية أخرى ـ دورا فى توجيه الانتاج التراثى للطبقات والفرق الأخرى ٠

وهو تراكم يتسم بالاختلاط بين عناصره ، حيث لا يمكن التحقق ـ دائماً ـ من الهوية الاجتماعيــة والفكرية لمنتجى وتوجهات عناصـــره المختلفة ، على وجه التحديد أو القطع ، وخاصة اذا ما تخطينا حدود التراث المدون / الفردى ، الى العناصر التى تنتمى الى البعد الشعبى ٠ ففى البعد الشعبى ، يتبدى الاختلاط واضحا ، فهناك ـ على سبيل المثال ـ العديد من الأمثال الشـــعبية التى أطلقتها الطبقات والفئات « الدنيا » بلا وعى طبقى ، لتصبح أداة فى يد الطبقات «العليا» ، مختلطة بالأمثال التى أطلقتها هذه الأخيرة لتأييد سيطرتها الطبقية ٠ وهناك الأمثال التى تنطوى على قيم متضاربة ، وتصورات متناقضة للموضوع الواحــــد ٠ وهناك الامثال التى ترمى مسؤولية «الشر» فى العالم على عاتق «الزمن» و «الدنيا الخوانة المغرورة» و «الدهر» ، دون امكانية حسم ما اذا كانت صادرة عن الطبقات والفئات «الدنيا» ، فى فترات خضوعها للقهر الحاد بلا آفاق جديدة ، أم صادرة عن الطبقات والفئات «العليا» ، لتكســب سيطرتها صفة «الأبدية» ٠

فالتناقضات الداخلية للتراث ترتد ـ فى وجه منها ـ الى أنهـــا نتاج للطبقات والفئات والفرق المختلفة المتناقضة ، بما يســـمح بلجوء الأطراف المعاصرة ـ ذات المصالح المتناقضة ـ الى الاستناد عليه ، فى تدعيم موقفها المعاصر ٠

وثمة تراكم التناقضات الداخلية ، نتيجة لكل التراكمات الســـابقة ٠ فكل تراكم سابق ينطوى على تناقضاته الداخلية الخاصة : بين الصنمية والوجدانية المتعالية ، بين الاسطورى والعلمى ، بين الارواحى والمادى ، بين الفردى والجمعى ٠٠ الخ،على نحو يفتقد ـ معه ـ الوحدة الصماء، وان لم يفتقد التوافق ٠ ويفضى تعدد هذه التراكمات ـ المتناقضة داخليا ـ

الى ان يصبح التراث وحدة شاملة من المتناقضات المتوافقة ، على نحو ما تختلط العناصر « المشاعية» بالفردية الراسمالية ، بالتفسير الاسطورى، بالبناء الفلسفى ، بألوهية الفرعون سليل الآلهــة ، بالتفكير العلمــى والضرورة الاقتصادية اللذين اقاما سد « اللاهون » الفرعونى ، بجلسات تحضير الأرواح ، بقواعد الشرف القبلى ، الخ · ولكن ما يمسك على هذه التناقضات وحدتها العامة ، هو صيرورتها داخل مجتمع ينطوى ـ من زاويته ـ على تناقضاته الاجتماعية ، التى تتكافأ حدتها مع حدة التناقضات التراثية ، فيما ينتفى ـ من العناصــر التراثية ـ الوجــه الصدامى المباشر ، بما تتقنع به من اشكال متغيرة ، متوافقة مع هذه المرحلة التاريخية أو تلك ، مبقية على جوهرها الحقيقى متواريا ·

فالتراث ـ اذن ـ تراكم حى ، ينطوى على التناقض والتوافــق الداخلى ـ فى آن ـ ليمثل رصيدا فاعلا فى الوجود الآنى ، على كافــة المستويات الحياتية ·

ثانيا : فى نمط الانتاج

يكتسب تحديد نمط الانتاج السائد فى التاريخ العربى اهميته من زاويتين :

الأولى : أنه سيضىء لنا البعد المادى من التراث ، فيكشــف عن الفعاليات المادية التراثية ، المؤثرة فى الراهن ·

الثانى : أنه سيضىء لنا الاساس الاجتماعى ، الذى انبثق منــه التراث الثقافى · وربما كان ذلك قادرا على منحنا امكانية تفسير عدد من الاشكاليات التاريخية،كالعلاقة بين السلطة والجماهير ، والدور المركب للدين ، والصورة الباطشه للسلطة ·· الخ ·

١ ـ فى التكوين المصرى

منذ ما قبل الاسلام ، بقرون طويلة ، كان النظام الاجتماعى المصرى القديم قد استقر ـ نسبيا ـ على عدد من الملامــح الاجتماعية المميزة ، شكلت حجر زاوية تاريخى ، استند اليه التطور اللاحق ·

(أ) كان استغلال الأراضي الزراعية والموارد العديدة المتوافرة في البحيرات والبرك (مثل الصيد والبردى) يقع في اختصاص مجموعتين كبيرتين من التنظيمات الزراعية ، تشكل مناطق كل منهما ، ومنشآتها وموظفوها ، وحدة متماسكة • وهما الـ (نوت) أي القرى القديمة والجديدة ، والـ (حوت) أي القصور والمنشآت الملكية(٥) ، على أساس من ان للدولة (الحوت) حق الرقبة باسم الملك • وحين يهب الملك المنح العقارية للامراء ، وكبار الكهنة والموظفين ، ينتقل اليهم حق «الانتفاع» ، دون الرقبة ، بحيث يظل في مقدور الملك ـ قانونا ـ أن يسترد العقارات ويعيد توزيعها • وذلك ما تكرر كثيرا مرتبطا باحدى حالتين : انتقال سلطة الحكم من أسرة لأخرى ، وانتقال السلطة ـ أحيانا ـ من ملك الآخر ، داخل الاسرة الواحدة • وقد نشأت هذه الوضعية نتيجة للدور الذي لعبته السلطة المركزية ، المتجردة في شخصية الملك ، والمتعلق ـ خاصة ـ بمشروعات الرى ، والحماية من الغزوات الخارجية • وهو الدور الذي منح الملك الحق القانوني لملكية الارض • وهذا الدور الضروري لاستمرار الحياة الاجتماعية وتطورها ، هو ما فرض مركزة السلطة في يد الملك ، للوفاء بما تتطلبه هذه المشروعات ـ وغيرها ـ عن حشد للقوى العاملة الهائلة ، مما ولد نظام « السخرة العامة » ، أو « العبودية العامة » بتعبير ماركس ، دون نمط انتاج عبودي • ولكن عمومية هذه العبودية لم تكن تقتصر على القوى العاملة (الفلاحين والعمال) ، بل تمتد لتشمل جميع الكبار أيضا : كبار الكهنة والامراء والموظفين والقادة العسكريين ، بما الملك هو الدولة •

(ب) قام الانتاج بالدور الاستعمالي ـ أساسا ـ لا التبادلي • فالانتاج لم يكن سلعيا ، حيث هيمنت العلاقات الطبيعية ، لا النقدية ، ومن ثم ، كان الاكتفاء الذاتي القائم على الارتباط الوثيق بين الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي للمشاعة القروية • وان كان هذا الانتاج قد اتخذ ـ أحيانا ـ قيما تبادلية في المدينة داخل الدولة (راجع شكاوى الفلاح الفصيح) ، وبين الدولة وغيرها من الدول المجاورة (تجارة حتشبسوت ، على سبيل المثال) •

(جـ) ومثل التناقض بين الفلاحين والبدو ، بين الزراعة والرعي على أطراف المشاعات القروية ، أحد الملامح الاساسية للتكوين المصري • هو ـ أساسا ـ التناقض بين الاكتفاء الذاتي للمشاعة القائم على اندماج

التقسيم الداخلى للعمل ، وبين العجز عن تحقيق الاكتفاء القـائم على الفصل بين الزراعة وتربية الحيوان • وظل هذا التناقض ـ الذى لم يجد حله القانونى سوى فى منتصف القرن التاسع عشـر ـ أحد مؤرقات التكوين المصرى ، المحاصر بالمشاعات البدوية من الشمال الشرقى والغرب والجنوب ، الى أن أصبح هاجسا عاما(١) ، مرتبطا بضعف أو قوة السلطة المركزية • فلدى ضعف هذه السلطة ، تجتاح القبائل الاستقرار المصرى ، وتقيم حكمها (الهكسوس والقبائل الليبية) • ولدى القوة ، تكون أولى مهام الملك طرد ومطاردة القبائل الغازية ، بل واجتياح أراضـيها ، وتأمين الحدود من هجماتها المتوالية •

(د) وقد اتسم التكوين المصرى بالانقسام الى طبقتين رئيسيتين : الطبقة الحاكمة ، التى تضم كبار الكهنة والموظفين والامـراء والقـادة العسكريين ، ويقف على رأسها الملك ، وطبقة عريضة من العمال والفلاحين والحرفيين • وقد ارتبطت الطبقة الحاكمة ارتباطا وثيقا ـ يكاد يكـون شرطيا ـ بالملك ، ذلك الكاهن الاعلى ـ والاله وابن الاله ، فى نفس الوقت ـ والقائد العسكرى الأعلى الذى يقود الحملات بنفسه ، والمالك القانونى للأرض وما عليها ، وصاحب الحق الوحيد فى المنح والمنع • لذا ، كان مصير هؤلاء الكبار مشروطا بالملك ، وبمصيره ، فى أغلب الاحوال • أما الطبقة الأخرى ، فقد كان الفلاحون يقعون ـ موسميا ـ تحت طائلة السخرة العامة ، لاقامة المشروعات المائية : حفر وتطهير قنوات الرى ، وانشاء السدود ، بل وتكوين مجموعات لحصاد وجنى المحاصيل السابقة على الفيضان انطلاقا من الجنوب الى الشمال • اما العمال ، فقد كان نشاطهم الرئيسى موزعا بين المحاجر والمناجم وأعمال البناء • وهو نشاط مرتبط ـ غالبا ـ باحتياجات الطبقة الحاكمة ، وخاصة الأسرة الملكية (تشـييد القصور والمعابد والقبور) • وكان العمال يتقاضون تموينهم ـ شأن الفلاحين العاملين فى المشروعات العامة ـ اما مرة واحدة أو مرتين أو أربع مرات فى الشهر • وفيما كان العمل الحرفى مندمجا مع الزراعى داخل المشاعة القروية ، فقد عرفت العاصمة الحرف والورش المتخصصة ـ نوعا ما ـ لتلبية احتياجات الطبقة الحاكمة من المصـوغات الذهبية والفضية والمشغولات الجلدية والعاجية • وغالبا ما كانت هذه الورش تابعة ـ اداريا ـ للقصر الملكى ، تحت رعاية « المشرف على املاك آمون» •

(هـ) تحقق الدمج بين الدين والدولة منذ نشأة الدولة المصرية • فقد ورث الملك الحكم عن الاله ـ ذلك الحاكم القديم لمصر ـ بحكم البنوة • وكان رجال الحاشية يقولون للملك : « اذ قلت لأبيك النيل ، أبى الآلهة : ليدفق الماء على الجبال ! سمع منك وفعل حسب مشيئتك » • فهو الارتباط الأولى بين تحقيق رى الأرض الزراعية والدين • وفيما كان الملك الها ، ابن اله ، كان ـ فى نفس الوقت ـ الوزير الأوحد للعبادات فى مصر كلها • ولكن مهام الملك الدينية هذه ، انتقلت الى « المشرف على الوظائف الدينية كلها » ، والذى كان يختاره الملك من داخل الأسرة الحاكمة ، أو من كبار قادة الجيش أو رجال البلاط أو كهنة دار آمون • وكان ذلك المنصب يتيح لصاحبه ـ ممثلا للسلطة المركزية ـ ممارسة سلطان أعلى على رجال الدين • وكان الكهنة نواب الملك صاحب الحق الوحيد فى القيام بالخدمة الدينية • وكان دورهم الهام يرتكز على البناء الدينى للملك ، الذى يقتضى المحافظة على العالم كما خلقته الآلهة • وكان من المألوف أن يرتبط مصير كبار الكهنة بالظروف السياسية المحيطة بهم ، وبمكانتهم من الملك ، وبالمؤامرات التى تحاك فى كواليس البلاط(٧) • وفى ظل هذا الوضع ، كان ينتظر الملك ـ لدى وفاته ـ مصير «سماوى» ، يلتحق فيه بأبيه رع/آمون • وهو مصير بدأ امتيازا خاصا به وحده ، لتناله الحاشية الملكية فيما بعد • أما عامة الشعب ، فكان ينتظرهم مصير « أرضى » ، فى « عالم الغرب المظلم » ، تلك المملكة السفلية التى يحكمها « أوزير » • وقد وصل هذا الانقسام الى حد العداء بين المذهبين ، وتوجس أتباع « رع » من أن يقتحم «أوزير» وطائفته من الآلهة عالمهم الساحر لافساده •

(و) تكشف « شكاوى الفلاح الفصيح » عن العلاقة المركبة بين السلطة والشعب • فالمسؤولية الكبرى التى يلقيها عليها الشعب ، هى «اقامة العدل» العام ، ورد المظالم ، والاستقامة الخلقية : « انك دفة السماء وسارى الأرض وحبل الميزان الذى يحمل الثقل •• أنت قيناً مثل آخر من الاله توت الذى يحكم فلا يحابى » • وربما كانت الجذور العميقة لتلك المسؤولية ، تكمن فيما فرضته احتياجات الزراعة من ضرورة مراعاة العدالة فى توزيع مياه الرى ، وما فرضته «العبودية العامة» من التساوى ـ النسبى ـ فى خضوع الجميع للملك • وذلك وجه أول ، يجد تكثيفه الأقصى فى : « انك أب لليتيم ، وزوج الأرملة ، وزوج المرأة المهجورة ، ودثار من لا أم له » •

ولكن الحاكم ــ رمز السلطة ــ قد يصبح « كمدينة لا حاكم لها ، وجماعة لا سيد لها ، وسفينة لا رئيس لها ، وعصابة لا قائد لها · انك كحامى المدينة الذى يسرق ، وأنت الحاكم الذى ينهب ، وأمير سلط على عصابات الاجرام ، فأمسى مثلا أعلى وقدوة لهذه العصابات » · وذلك يستند ــ تاريخيا ــ على ممارسات النهب العديدة التى مارستها السلطة ، وبعض موظفيها ، والتى تتخطى النهب « القانونى » ·

يضىء هذه العلاقة المركبة ما أمر به الملك من ضرورة تأمين طعام الفلاح وأسرته ، دون أن يعلم المصدر الأصلى للطعام ، حتى يواصل شكاواه « الفصيحة » ، والأمر بجلده حين اشتط فى الاتهامات ، بعد نفاد صبره · فثمة حرص « أبوى» على مصير الفلاح وأسرته ، وثمة العقاب الرادع والمباشر ان تخطى الفلاح حدود « الأدب » فى مخاطبته السلطة ، وان اتصل الأمر بسلب مصدر رزقه ورزق أسرته الوحيد · وثمة بحث السلطة عن المتعة الترفيهية (تسجيل الشكاوى « الفصيحة») على حساب الفلاح ·وثمة محاولة الموظفين تبرئة زميلهم من السرقة،واعتبارالأمرمجرد سوء فهم من الفلاح · وثمة نظرة السلطة الى الفلاح ، باعتباره أعجوبة الزمان اذ يمتلك هذه القدرة على الدفاع عن حقه · وثمة ــ أخيرا ــ استجابة السلطة للشكوى(٨) ، لتمثل الشكاوى الشعبية الى السلطات مبدأ تراثيا مصريا ، يتواصل حتى الآن ·

فهى ليست علاقة أحادية البعد ، قاطعة الحدود · ولكنها علاقة مركبة ، يتداخل فيها العديد من العناصر ، ومن بينها ــ بشكل واضح ــ شخصية الحاكم نفسه ·

٢ ــ فى التكوين العربى

ليس من قبيل التعميم المخل أن نرى امتداد هذه الملامح ــ فى حدودها العامة ــ أو نشوئها ، فى ظل الخلافات والدول الاسلامية ، مع زيادة تطور القوى الانتاجية ، وخاصة فى العهدين العباسى والفاطمى · أى أن التطور قد تحقق داخل نفس النمط ، لا خروجا عليه الى نمط آخر ·

(أ) فقد كان الخليفة ــ بوصفه الحاكم الأعلى ــ هو المالك القانونى للأرض ومصادر الموارد الطبيعية · كان له أن يقطع من يشاء ما يشاء ، فكان يقطع رجال العائلة ، وكبار رجال الحاشية ، والقادة

العسكريين • ولكن ذلك لا يعنى سوى انتقال حق الانتفاع اليهم ، دون الملكية القانونية • فقد كان من حق الخليفة ــ أيضا ــ استعادة ما أقطعه ، واعادة توزيعه • كما كان له أن «يوقف» مناطق معينة على أغراض معينة كتجهيز الجيوش ، أو اقامة أحد المشروعات • وقد استمد الخليفة هذا السلطان استنادا على الدور الاقتصادى الاجتماعى الذى تلعبه الدولة ، كشق الطرق والقنوات وبناء الجسور ، وتجهيز الجيوش ، سواء للفتح الخارجى ، أو الدفاع • وقد ترتب على أداء الدولة لهذا الدور فرض «العبودية العامة» على الجميع ، تجاه الخليفة / الحاكم الأعلى •

(ب) ولكن عمومية هذه العبودية لاتخفى التمايز الطبقى داخلها ، بين الطبقة الحاكمة التى تضم عائلة الخليفة والحاشية وكبار القادة والموظفين ، وبين طبقة عريضة من الفلاحين والحرفيين وصغار التجار • كانت الطبقة الحاكمة مشروطة ــ عضويا ــ باستمرار الخليفة ، أو الخلافة • فالتغير ــ تغير الخليفة ضمن الخلافة الواحدة ، أو تغير الخلافة نفسها ــ كان يرتب تغير هذه الطبقة ، وتكوين أخرى مرتبطة بالخليفة الجديد ، أو الخلافة الجديدة • هذا التغير المتوالى هو ما حال دون استقرار «حق الانتفاع » بالأرض ــ والممنوح الى أعضـــاء الطبقة ، من قبل الخليفة / الحاكم الأعلى ــ الى الحد الذى يسمح بتحوله الى « حق رقبة » ، ملكية خاصة • ولكن هذه العلاقة تكشف عن العلاقة العضوية بين «المنتفعين» والخليفة ، كطبقة واحدة ، وتكشف ــ من ناحية أخرى ــ عن جذر المحاولات الدءوبة للاستقلال عن السلطة المركزية ، من قبل ولاة الأقاليم • وفى الحالات التى كان ينجح فيها البعض فى الاستقلال ، فانه كان يواصل السير ــ فى دولته الجديدة ــ على نفس الأسس السابقة ، دون التحول الى نمط جديد ، بما هذا الاستقلال نتيجة لصراع سلطوى فوقى ، لا لتحول فى مجمل الوضع الاجتماعى •

أما الطبقة الأخرى ، فلم تنل من السلطة المركزية سوى مغارمها : السخرة العامة فى المشروعات الكبرى ، وأعمـــال النهب التى تتخطى تحصيل الخراج والجزية المقررة ، الى اعتصار كل فائض ممكن للانتاج لصالح تكوين الثروات الخاصة بأعضاء جهـــاز الحكم الكبار ، وليس ــ فقط ــ من أجل مشروعات الرى ، احدى قوى الانتاج الرئيسية •

(ج) استمر الانتاج على القيام بالدور الاستعمالى ، ولكنه ــ مع تطور قـوى الانتاج ــ عرف الدور التبادلى ، لتتشابك العلاقات الطبيعية

مع النقدية ، ابتداء ـ ربما ـ من العصر العباسى ، بدرجات متفاوتة • وفى عواصم الولايات ، وبعض المدن الكبرى ، تدعـم وضع الورش والمصانع الصغيرة ، وتزايد عددها وعدد العاملين بها • وفيما كانت الطبقة الحاكمة تستهلك جزءا من هذا الانتاج ، فقد ذهب الجزء الآخر ـ فى فترات الازدهار ـ الى التصدير •

(د) وظل التناقض بين الفلاحين والبدو ، بين الزراعة والرعى ، تناقضا اساسيا ، فى شكليه الرئيسيين : ١ ـ بين الفلاحين والبـدو داخل الدولة ، حيث لا تنقطع اغـارات القبائل البدوية الرعوية على المشاعات القروية الطرفية ، ٢ ـ بين النظام الاجتماعى والشعوب الرعوية الخارجية ، التى ترعى على أطراف الدولة ، كالمغول • واذا كان الشكل الأول يقتضى من السلطة المركزية خروج الحملات التأديبية لرد الغارات وتأديب القبائل ، فان الشكل الثانى كان يستنفر كل قوى النظام ، باعتباره تهديدا حقيقيا بقلبه ككل ، وصل الى حد الاستيلاء ـ فى احدى المرات ـ على عاصمة الخلافة ، وقتل الخليفة نفسه •

(هـ) تحقق الدمج بين الدين والدولة ـ على نحو مركـب ـ منذ نشأة الدولة العربية الاسلامية ، متخذا تعبيره الأقصى ـ ربما ـ فى صيحة عثمان بن عفان ، فى وجه من طالبوا بعزله : « والله ، لا أنزع قميصا قمصنيه الله » ، حيث يتخذ الحكم شكلا دينيا ، أو يستند على الدين، فى تحقيق مشروعيته • فالخليفة ـ خليفة « رسول الله » ـ رجل دين ودولة فى آن • ولكنه ـ مع اتساع أعباء الدولة ـ أوكل المهمة الدينية الى نفر من الفقهاء ، كونوا المؤسسة المرتبطة بالسلطة ، فبرروا اعمالها ـ دينيا ـ وكفروا المعارضـين لها والخـارجين عليها (غيلان ، والحـلاج ، والسهروردى) ، ونشروا التصور السلطوى للدين فى فتاواهم ومواعظهم، رافعين شـعار طاعة «أولى الأمر » • ولكن ذلك لا يعنى تنازل الخليفة الكلى عن الدور الدينى ، بل تظل ممارسته لهذا الدور هى الممارسـة الأصلية ، فيما يقوم الفقهاء بها بالنيابة •

يصبح المذهب الدينى للخليفة الحاكم هو المذهب الدينى السائد ، وتصبح معارضته أو الخروج عليه ، بمثابة معارضة وخروج على النظام، فيما يصبح تغيير هذا المذهب الى آخر مشروطا بتغير الخلافة ـ احيانا ـ الى أخرى •

وفى ذلك ، فان الدعـــاء للخليفة فى خطبة الجمعة يمثل اعترافا بشرعية حكمه ، فيما يمثل اسقاط الدعاء له اسقاطا لشرعيته ، وخروجا عليه ، بما الدين احدى المؤسسات الرئيسية فى التكوين الشرقى ، بل ان الحاكم ـ اذا انفصل الحكم عن مركز الخلافة ، فى بعض الفترات ـ كان يختلق ، على انحاء غريبة ، علاقـــة به ، الى حد ان يختلق خلفاء يكتسب الشرعية الدينية على ايديهم(٩) ٠

فالدين ـ بالنســـبة للدولـة ـ ليس طقوســا وعبادات ، وانما مؤسســـات فكرية ، تلعب دورا ايديولوجيا هاما ، فى شد المشــاعات القروية والولايات المبعثرة الى مركزية الدولة ، وفى صد نزعات الخروج والاستقلال ، أى ترسيخ الأمر الواقع باعتباره أمرا دينيا ، وفى استنفار القوى ضد الغزوات الخارجية ٠ انه المؤســـسة الايديولوجية للسلطة المركزية ٠

هكذا ، تتحدد الملامح الرئيسية العامة لنمط الانتاج الذى ســاد التكوين الاقتصادى الاجتماعى العربى ، منذ تكوين الدولة «الاسلامية» ، وحتى حوالى منتصف القرن التاسع عشر ، حيث بدأ انحلال التكوين ـ بدرجات متفاوتة ـ والدخول ، تدريجيا ، الى شكل خاص من أشكال الرأسمالية ، يتحقق من خلال سلطة الدولة المركزية (محمد على) ، ودخول كبار ملاك الأراضى الى النشاط الرأسمالى ، وفى مواجهة تحول الرأسمالية الأوربية الى استعمار يحتل وينهب البلدان العربية ، ويفرض ـ بالتالى ـ سياساته على مسار تطورها العام ، دون ان تمتلك فرصـة التطور الداخلى المستقل ٠

ثالثا : علاقات أساسية

تمثل علاقة التراث بالوجود الاجتماعى احدى المشكلات العصـية أمام البحث التراثى العربى ٠ فهى اما ان تسقط ـ بدئيا ـ باعتبارهــا خارج موضوع البحث ، واما ان تتحول ـ لدى الاعتراف بها ـ الى علاقة ميكانيكية ، احادية الفعل والتأثير ٠ وفى هذه الحالة الأخيرة ، يشــير مفهوم « العلاقة الجدلية » الى تأثير الوجود فى الوعى ٠ فالنظرة ـ فى الحالتين ـ تبسيطية ، ســواء باسقاطها كلية ، أو باضــفاء الطـابع الميكانيكى عليها ٠

١ ــ الوجود ٠٠ والوعى

تشير هذه الوضعية ــ ضمن ماتشير ــ الى حسم هذه العلاقة ، واخضاعها لقوانين نهائية صارمة ، وان كان من الممكن ــ رغم ذلك ــ وضع بعض المؤشرات الرئيسية :

(أ) أن الوجود الاجتماعى يمثل البنية التحتية للتراث ، ومنه ٠ فلا انتاج ثقافى ــ أو مادى ــ بلا وجود اجتماعى ٠ تشـــير هذه الحقيقة البديهية الى العلاقة ، دون طبيعتها ٠ ولكن هذه الطبيعة تتجلـــى فى وجهين : الأول ، وجه الارتباط الوثيق بين الوجود والوعى ، على نحو يصبح معه الوعى تحققا ثقافيا للوجود على مستويات عدة : اذ ينطوى ــ تقريبا ــ على نفس نسق التناقضات القائمة اجتماعيا ، وعلى التعبير الفكرى العام عن القوى والشرائح الاجتماعية ، فى أزماتها ، وصراعاتها ، وطموحاتها ، وأوهامها ، وقيمها ٠ ها هنا ، ندرك ــ على سبيل المثال ــ العلاقة الوثيقة بين «الجبرية» والنظام الأموى ، باعتبارها تبريرا دينيا لمظالمه ، وصياغة فكرية لسيطرته الاجتماعية والسياسية ٠ ندرك ــ فى نفس الوقت ، أيضا ــ العلاقة الوثيقة بين «القدرية» ومقاومة النظام ، باعتبارها الصياغة الفكرية الدينية لمنطق المقاومة ٠

ها هنا ، يطرح الوجود الاجتماعى القضية ، ويوجه ــ الى حدود بعيدة ــ مسارات المعالجة وفقا لأوضاع انقسامه الاجتماعى ، ومرتكزاته التراثية ، والآفاق المعرفية التى بلغها ، والحلول والطموحات التى تتطلع الى تحقيقها القوى المختلفة ٠

والوجه الثانى : وجه الاستقلال بين الوجود والوعـــى ، على نحو يقترب فيه الوعى من ان يمتلك تاريخا وصـــيرورة خاصين ، ونزوعـــا للانفلات من كل علاقة ، سوى علاقاته الداخليـــة الذاتية ذات الطبيعة الفكريـــة ٠ هكذا ، لا تبدأ المرحلة الاجتماعية الجديدة مرحلة فكريـــة جديدة ، منقطعة عن سابقتها ، مع انهيار البناء الاجتماعى السابق ، وانما يواصل الفكر صيرورته مستندا على الاطروحات والاتجاهات السابقة ٠ وهكذا ــ أيضا ــ ينطوى الوعى على تعبيرات فكرية تفتقد لكل ارتباط مباشر ، وأحيانا ، لكل ارتباط بالبناء الاقتصادى الاجتماعى ٠ ها هنا ندرك ــ على سبيل المثال ــ ما يذهب اليه البعض من افتراق المسلمين الى ثلاث وسبعين فرقة لتبلغ فرق الشيعة ــ وحدها ــ خمسا وأربعين فرقة ،

مابين غالية (١٥ فرقـــة) وامامية (٢٤ فرقة) وزيدية (٦ فرق) . ونتفهم ـ أيضا ـ اختلاف المتكلمين حول ماهية الجسم الى ثلاثة عشر رأيا ، وماهية الانسان الى تسعة عشر رأيا ، وما اذا كان للانســـان ان يترك مالا يخطر بالبال الى أربعة آراء ، وماهية المحال الى أربعة آراء ، وحقيقة الكلام الى رأيين،وحد البلوغ الى سبعة آراء .. الخ(١٠) .

ها هنا ، يواصل الوعى رحلته وراء القضايا المتولدة ذاتيـا من بعضها البعض ، وينقسم بشأن اجاباتها انقسامات لاتجد مرادفا لهـا فى الوجود الاجتمـاعى ، ويكتشف حلولا متضـــاربة لا تعنى الوجود الاجتماعى المادى العام . فهى حلول المعرفــة الذاتية فى استكشـــافها لعالمها الداخلى ، وفق قوانينها الخاصة .

ولكن هذين الوجهين لا ينفصلان ـ فى حقيقة الأمـــر ـ على هذا النحو الاجرائى ، بل هما مندمجان فى تكوين واحـد ، لا يمكن رده الى عناصره الأولى . فهى علاقة ارتباط وانفصال ، فى آن ، تتحقق فى أشكال مركبة ، غير مباشرة ، غير أحادية .

(ب) ان التراث ـ كوعى ـ هو أحد محددات الوجود الاجتماعى ، الماضى والراهن . فهو ـ كنتاج ثقافى ، لمرحلة اجتماعية ما ـ يلعب دورا فى صياغة توجهات المرحلة ، وصراعاتها ، وحلولها وتحققهـا . فهو ـ من ناحية ـ ليس انعكاسا ميكانيكيا للوجود الاجتماعى ، ومن ناحية اخرى ليس انعكاسا سلبيا . فهو فاعل ، بل ـ بلغة القانونيين ـ فاعل أصلى ، وخاصة اذا ما تخطى نطاق دوائر المثقفين الضيقة(١١) ، الى تشكيل وعى الجماهير . ها هنا ، يصبح قوة مادية .

ولكن هذا الدور لا يتحقق على نحو مباشر ، وانما من خلال عديد من الوسائط والعلاقات المتشابكة . فتحقق « الوعى الاسلامى » ـ على سـبيل المثـال ـ كان مشـروطا ببنائه الداخلى (العلاقات الاجتماعية والمبادىء الاخلاقية التى يبشر بها ، والتصورات اللاهوتية التى يقدمها ، واتساقه الكلى) ، ومشروطا ببناء ومستوى وعى العـــالم فى البلـدان المفتوحة ، ومن ضمنه الوعى اللاهوتى ، والاوضاع الاجتماعية والسياسية التى تعانيها شعوب هذه البلدان ، والشروط الموضوعية لاسقاط الجزية والانتصارات الاسلامية الساحقة ... الخ .

فثمة العديد من الوسائط والعلاقات المركبة التى يتحقق من خلالها الوعى ، اجتماعيا وسياسيا • ولكن ذلك لا يقلل – بحال – من الدور الذى يلعبه الوعى – سلبا وايجابا – فى استقرار أو تغير الوجود الاجتماعى •

(جـ) ومن زاوية أخـــرى ، يلعب التراث دورا فاعلا فى الوجود الاجتماعى المعاصـــر • فهو اذ يختزن طموحـــات وأفكار وأوهام القوى الاجتماعية والفكرية الماضية ، فانه يصبح سلاحا فى يد القوى الجديدة ، وقد اكتسب مشروعيته من انتمائه للاسلاف «العظام» (تبجيل الاسلاف ما زال احدى القيم المهيمنة فى المجتمع العربى الراهن) ، ومن تداخله مع الدين (ذى القدسية الخاصة) ، ومن استمراريته طوال قرون عديدة ، كاحدى حقائق الوجود البديهية ، ومن اختزانه لما يلبى احتياجات القوى الاجتماعية والفكرية الجديدة • فهو اداة قابلة للاستخدام من قبل كل الاطراف ، بما ينطوى عليه من تعددية تصل الى حد التضارب ، فى الحلول التى يقدمها ، وقابلية مفتوحة للتأويل •

يلعب التراث دوره هذا باعتباره رصيدا حيا موروثا من الخبرات العملية ، التى تغطى المواقف المختلفة ، وخاصـــة الحرجة ، فى الحياة الاجتماعية ، ورصيدا من التصورات والمثل والقيم وقواعد السلوك • فهو – هنا – حافز على اتخاذ موقف ، وموجه له •

يلعب التراث دوره هذا – على نحو أكثر حسما – على الصـعيد الاقتصادى الاجتماعى ، فالبعد الاقتصادى – بما ينطوى عليه من قوى وعلاقات انتاج وتكوين طبقى معين وبنية سياسية – يمتلك فعالية مؤثرة على البنية التحتية المعاصرة ، ذلك ان اى تغير للاخيرة محكوم بالبعد الاقتصادى الاجتماعى التراثى ، الممتد – فى فعاليته – الى الراهن ، الى حد أن اى تطور لاحق محكوم بما تمليه البنية التراثية الاجتماعيةمنخيارات ممكنة • فكل تغير لاحق ينطلق من الوضع السابق • هكذا ، على سبيل المثال ، وجد « محمد على » – عندما تسنم السلطة فى مصر – نفسه فى مواجهة نظام «الالتزام» العثمانى المملوكى الموروث منذ قرون ، والذى يحكم قبضته على الأرض الزراعية المصـــرية ، وفى مواجهة طبقة عليا مملوكية عثمانية تسيطر على موارد الدولة ، وعلاقات انتاجية كاملة ، تنتمى – فى نشأتها – الى القرون البعيـــدة الماضـــية • ذلك هو البعد

الاقتصادى الاجتماعى من التراث الذى واجهه « محمد على » ، وما كان ممكنا له ان يتجاهله ، أو يسلك من خارجه ·

هكذا تتبدى فاعلية التراث على عدد من المستويات المركبة والمتداخلة · ويتبدى ـ من ثم ـ تعقد العلاقة بين التراث والبناء الاجتماعى ، وتعدد مستوياتها وأبعادها الداخلية ، بمــا يخرج عن اية امكانية للتبســيط ، والاشتقاق الاحادى ·

٢ ـ الدين ·· والدولة

تمثل العلاقة بين الدين والنشاط الاجتماعى ، وبالذات المرتبط بالدولة، احدى العلاقات الأساسية فى بحث التراث العربى · فالتراث العربى ـ وخاصة فى وجهه الثقافى ـ يكاد كل مكون منه الا يخلو من ملمح دينى، بدرجات متفاوتة · ومن هنا ، نشأ الخلط ـ لدى الكثيرين ـ بين التراث والدين ، لا باعتبار الدين احد مكونات التراث الاساسية ، ولكن باعتبار الدين هو التراث العربى ذاته ·

وهى علاقة يمكن ان نتقصاها فى عدد من الوجوه :

(أ) فالدين يرتبط ـ فى الحدود العامة ـ بدرجة التطور الاجتماعى والمعرفى ، على نحو ما تكشف عنه ـ على سبيل المثال ـ دراسة الدين الفرعونى · فقد عرف الدين الفرعونى ـ فى نشأته ـ آلهة الطبيعة ، فيما قبل نشوء الدولة المركزية وترسخها · كانت مملكة الآلهة ـ والتى تتجلى فيها قدراتهم المعجزة ـ هى الطبيعة : القدرة على الانماء ، والاخصاب ، وتوفير المياه اللازمة للزراعة · وكانوا ـ فى نفس الوقت ـ آلهة ذوى ملامح وأصول طبيعية ، يتخذون سمت الظواهر الطبيعية البيئية · كانت العلاقة مع الطبيعة مباشــرة وحية ، اذ كان الانســان جزءا منها ، بلا استقلال ، لا يمتلك كينونة خاصة · وقد ارتبط هذا الوضع بعاملين مهمين : بدائية المستوى الاقتصادى الاجتماعى ، والتشرذم الســياسى للمقاطعات · يضىء ذلك نظريات بدء الخليقة الرائجة فى تلك الفترة · فقد كانت هذه النظريات تتنوع وتتعدد بتعدد المقاطعات،وتعدداشكال الخبرة الاجتماعية ، التى تحولت الى شكل معرفى · فهناك التصور القائل بأن الالهين « بتاح » و « خنوم » بدا بتشكيل عالم من الصلصال على دولاب

الفخار . وهناك تصور آخر يقول أن الاله القرد «تحوت» اله «هرموبوليس» (الأشمونين) قد استدعى الاله الشمسي الصانع،واستعان في عملية الخلق بثامون (مجمع الهى مكون من ثمانية آلهة) من الثعابين والضفادع ، تلك الأرواح الغامضة التي ولدت من المياه الأولى(١٢) . فهذان التصوران يشيران الى أن انغراس الانسان في عالم الطبيعة ، وطبيعة الآلهة ، وتصور عملية الخلق مستمدة من أشكال الممارسة الاجتماعية (كيفية تصنيع الفخار ، والعلاقات داخل التجمع الحرفي الواحد) . ومن ثم ، كانت الآلهة حالة في الطبيعة الارضية .

ومن المرجح كثيرا ان التحول الذي انتاب الهى الشمس والخضرة قد ترادف مع عهد الاتحاد الأول (٤٠٠٠ ق.م) . وهو تحول تحقق على عدة مستويات . فقد انتقلت فعاليتهما الأساسية الى مملكة البشر . وروى كل منهما – في تبرير ذلك – أنه كان ملكا مصريا قديما ، ورث الملك من الاله الخالق . وبصفته تلك – وأيضا لسيطرته التي لم تمح على ظواهر الطبيعة – أصبح من حقه التدخل في الشؤون البشرية ، بل الهيمنة عليها .

وانتقلت الاوضاع والمميزات التي كانت تسير عليها الحكومة المصرية الى انظمة « اله الشمس » في « هليوبوليس » بصفته الاله القومي ، فأصبح ملك كل الآلهه ، وخاطبه الناس بقولهم : « انك أنت تشرف على كل الآلهة ولا يشرف عليك اله ما »(١٣) ، لتكتسب المملكة اللاهوتية نظاما مركزيا ، مرادفا – على نحو ما – لمركزية النظام الفرعوني.واذ دخلت فكرة الحساب في الآخرة الى اللاهوت الفرعوني ، فان الخطايا والاثام – التي يتم الحساب عنها – قد اتسمت بصبغة اجتماعية واضحة : القتل والسرقة ، والتلصص ، وتكوين الثروة على حساب الآخرين ، والعيب في الذات الملكية ، والزنا ، واغتصاب الطعام ، الخ . وحينما يواجه المرء لحظة الحساب ، فانه يواجه اثنين وأربعين قاضيا ، يمثلون عدد المقاطعات التي تتكون منها مصر .

وارتقى – من ثم – تصور عملية الخلق . فقد تبنت مدارس اللاهوت الفرعونية أسلوبا فنيا متشابها لفكرة الخلق،يقوم اساسا على الكلمة.فما هي الا أن تجول ارادة الخلق في خاطر الاله الأول،حتى يتكلم فتتكون المخلوقات التي عبر عنها صوته . ففي النطق بمقاطع الكلمات يكمن سر وجود الأشياء

التى ينطق بها(١٤) ٠ وتصاعد اله الشمس متساميا الى السماء ، يجوبها من الشروق الى الغروب ، فى سفينته الملكية الفاخرة ، المشابهة لسفينة فرعون الأرضية ٠ فلم يعد حالا ــ بشكل ما ــ فى الظواهر الطبيعية ، وانما أصبح خالقها الأعلى ، الذى يسخرها ــ عن عطف متسام ــ لصالح البشر : «بالرعاية الحسنة قد حظى البشر ، مواشى الله ٠ لقد صنع السماء والأرض حسب مشيئتهم ، وصد وحش المياه (عند الخليقة) وصنع نفس الحياة لخياشيمهم ٠ انهم صور له انطلقت من جسده ٠ وهو يصعد فى السماء حسب مشيئتهم ٠ وقد صنع النبت والحيوان ، والطير والسمك ، غذاء لهم ٠ وقد فتك بأعدائه ودمر حتى أولاده عندما تآمروا بالتمرد (عليه) »(١٥) فهو الخالق لكل شىء ، والمدمر لمن يتمرد عليه ، من مخلوقات الأرض أو السماء ٠

ويتسق هذا النسق التصورى ــ نسبيا ــ مع فكرة الحساب ، حيث الثقة الكاملة بالبعث ومجىء يوم الحساب : « ولقد مارست العدل وكرهت الظلم ، لم أعاشر من ضلوا سبيل الله ٠٠ ولقد فعلت هذا كله لأننى كنت واثقا من اننى سوف أصير الى الله بعد مماتى ، ولأنى آمنت بمجىء يوم قضاء العدل ، هو يوم الفصل ،حيث يكون الحساب »(١٦) ٠ وتصبح هذه الفكرة وازعا أخلاقيا هاما ، وخطوة كبرى فى التطور اللاهوتى ، ترتبط بتطور البناء الدينى ، ككل ، بما يستند عليه من ارتقاء معرفى تصورى ، وبالبناء الاجتماعى ٠

(ب) يروى « المقريزى » ــ فى تأريخه لعهد « صلاح الدين الأيوبى » ــ «وفى ثانى عشرى رجب أقيمت الخطبة فى صلاة الجمعة بمصر والقاهرة ، وقد نصبت على المنابر الأعلام السود ، ولبس الخطباء ثيابا سوداء أرسل بها من بغداد ٠ وجرس فى البلد بألا يتأخر أحد عن الجمعة وحضورها ، والفريضة وأدائها ، ومن عثر عليه عومل بالحبس والتقييد واللوم والتفنيد ، فحضر من لا يريد الحضور »(١٧) ٠ لم يكن الأمر أمرا دينيا ، فالمقريزى يرصد ــ من ناحية أخرى ــ فى تأريخه لنفس العهد ، انه « ورد الخبر بأن الخمور ــ بعد تعطيلها ، وغلق حاناتها وقطع ذكرها بالاسكندرية ــ أعيدت ببذل مال لديوان نجم الدين أيوب،ففتحت مواضعها وظهرت مناكرها»(١٨) ٠ ولكنه أمر « دنيوى » ، يتكرر ــ كثيرا ــ على طول التاريخ العربى ، وخاصة فى الأوقات التى تعانى فيها السلطة حرجا ما ، متخذا أشكالا متباينة ٠

فصلاة الجمعة ــ كفرض دينى يمكن تأديته كصلاة ظهر ــ لا تعنى هذه الخطورة ، من المنطلق اللاهوتى ، ولكنها من منطلق الحكم تعنى

الاجماع والتراص والوحدة خلف الامام/الحـــاكم ، بما ينفى الخروج والتمرد٠انها اثبات لوحدانية السلطة،وسيطرتها الشاملة وانضواءالجميع تحت رايتها ٠

ذلك ما تعنيه البيعة على نحو أوضح ٠ فقد نشأت ـ لدى موت الرسول ـ باعتبارها بيعة لـ « خليفة رسول الله » ، تنازع عليها ـ الى حين ـ على مع أبى بكر ، مستندين ـ كل منهما ـ على وصايا الرسول وأحاديثه بشأن كل منهما ، بما هو « رسول الله » ٠ وقد مثل رفض على ـ فى البداية ـ لمبايعة أبى بكر تهديدا حقيقيا لوحدة النظام الجديد ، حدا بـ « عمر بن الخطاب » الى التهديد بحرق دار على ـ وهو فيها مع فاطمة ـ لاجباره على الخروج للمبايعة(١٩) ٠ فـ « البيعة » شكل دينى ينطوى على موقف سياسى ، يتصل بوحدة السلطة ومركزيتها ، سلبا وايجابا ٠ هكذا نفهم أقوال «على» وسط النزاعات المتعلقة بالبيعة ـ بعد مقتل عثمان ـ في رسالته الى معاوية : « وانما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فاذا اجتمعوا على رجل فسموه اماما كان ذلك لله رضا ، فان خرج منهم خارج ردوه الى ما خرج منه ، فان أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين ، وأولاه الله ماتولى ، وأصلاه جهنم وساءت مصيرا »(٢٠) ٠

نفهم ـ أيضا ـ موقف السلطة من النزاعات المذهبية ، التى تتصل ـ على نحو ما ـ بالدين ٠ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ماتعرض له ابن حنبل ، بصدد قضية « خلق القرآن » ، على عهد « المأمون » واعدام الحلاج تحت ستار خروج مذهبه في الاستغناء عن الحـــج على الدين ، واعدام السهروردى ـ على عهد صلاح الدين ـ فى أعقاب الخلاف على قدرة الله على خلق نبى ، واصدار الخليفة القادر بالله العباسى (٤٠٨هـ) منشورا رسميا ضد المعتزلة ، « وان كلام الله تعالى غير مخلوق ، تكلم به تكلما ، وأنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه ، وتلاه محمد على أصحابه ، وتلاه أصحابه على الأمة ، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا ، لأنه ذلك الكلام بعينه الذى تكلم الله به ، فهو غير مخلوق فى كل حال متلوا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا ، ومن قال انه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه »(٢١) ٠

فالدين المركزى الواحد يلعب ـ هنا ـ دورا مزدوجا : فهو ـ من ناحية ـ يمثل الدرع العقائدى الفكرى ضد الغزوات الخارجية ، وتهديد الكيان

الثقافي للشعب . وهو – من ناحية ثانية – يمثل الدرع العقائدي الفكري ، الذي تحتمي به السلطة من أعدائها الطبقيين والسياسيين ، ومن محاولات الانفصال عن الدولة . ففي الحالة الأولى ، تلعب المركزية العامة للدين دور الحماية ، فيما تلعب وحدانية التأويل – التي تحتكرها السلطة – دور الحماية ، في الحالة الثانية . فهذه الوحدانية ضمان بشد الوحدات الاجتماعية والسياسية الصغرى (القرى والولايات المتفرقة والمتباعدة) لمركزية الدولة العليا .

ولكن هذا الدور « السلطوي » للدين – ان جاز الوصف – لا يتخذ شكلا واحدا ، مباشرا . فهو حقا – ينطوي على مستوى من المباشرة ، لدى اتهام السلطة للخصوم السياسيين والعقائديين بالالحاد والكفر والزندقة والانحراف الأخلاقي عن قواعد الدين(٢٢) . ولكنه ينطوي – أكثر – على العديد من المستويات غير المباشرة ، وخاصة في ظل وسائل التعليم والاعلام المعاصرة ، كالتلاعب في مناهج « التربية الدينية » المقررة في المدارس ، وتسييد اتجاهات معينة في أجهزة الأعلام(٢٣) .

(جـ) وان يمتلك الدين هذه السطوة والفعالية ، فانه يفرض نفسه – من جهة مقابلة – على الحركات والتيارات الخارجة على النظام القائم ، كأداة قابلة للاستخدام في الاتجاه المضاد للاستخدام السلطوي . يصبح الدين – بذلك – احدى الرايات التي تستمد منها الحركات والتيارات الخارجة على النظام مشروعية الخروج ، بما هو – الدين – بناء متعدد الوجوه ، وقابل – أبدا – لأقصى امكانيات التأويل .

هكذا – على سبيل المثال – ندرك ان رد طلحة والزبير بيعتهما لعلى ، ورفض معاوية مبايعة «على» ، كان خروجا على السلطة القادمة لعلى ، وقد اتخذ منطقا دينيا . وعلى نفس النحو – تقريبا – ندرك منطق حركة الخوارج والشيعة والقرامطة والزنج والمعتزلة والقدرية .

فقد انفجر « الخوارج » تحت راية أن عليا وأصحابه « قد اتبعوا الهوى ، ونبذوا حكم القرآن ، وجاروا في الحكم والعمل ، وان جهادهم على المؤمنين فرض .. حتى يطاع الرحمن عز وجل »(٢٤) ، وأنه لا ينبغي تحكيم الناس فيما حكم فيه الله . ولكن الانفجار كان موجها – أساسا – ضد السلطة القريشية ، التي تتصارع أجنحتها المختلفة على الخلافة ، من جانب بعض القبائل المسحوقة في الصراع . فلم يكن غريبا – من ثم – أن

يعقد الخوارج أول بيعة بامارة المؤمنين الى عبد الله بن وهب الراسبى ، من قبيلة الأزد ، ولا يعقدوا البيعة ــ من بعد ــ لأى قريشى · فقد اكتشفوا ــ لحظة قبول على مبدأ التحكيم ــ وجه الصراع بين الهاشميين والأمويين على السلطة ، فيما اكتشفوا ــ فى نفس الوقت ــ التهديد بضياع القيم البدوية الحية ، التى يمثلونها ، فى حمى الصراع السلطوى ، فقالوا لعلى : «اتق الله ، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا ، لنفنين أنفسنا أو لنفنين عدونا ، أو يفىء الى أمر الله ، وانا نراك قد ركبت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله ، والذل فى الدنيا ، فانهض بنا الى عدونا ، فلنحاكمه الى الله بسيوفنا ، حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، وهو خير الحاكمين ، لا حكومة الناس »(٢٥) · واكتشفوا ــ أخيرا ــ وهم ينتمون ، فى أغلبيتهم ، لطائفة القراء ، أن روح الدين الصحيحة تتهددها صراعات دنيوية على «حكومة الناس » ·

وفى ذلك ــ أيضا ــ نفهم نظرتهم فى الامامة ، اذ جوزوا ان تكون الامامة فى غير قريش ، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه ، وان غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله ، وهم أشد الناس قولا بالقياس ، وجوزوا الا يكون فى العالم امام أصلا ، وان احتيج اليه فيجوز أن يكون عبدا او حرا ، أو نبطيا ، أو قرشيا(٢٦) · فهى نظرة تتمنطق بالدين ، لكنها ــ بحكم انتمائهم الاجتماعى ، وقيمهم البدوية ــ تتوجه صوب المساواة الكاملة ، واقرار العدل المستقيم ·

يمكننا ــ ايضا ــ تفسير ظهور النزعات المهدوية (نسبة الى المهدى المنتظر) متشحة بالملمح الدينى على طول التأريخ العربى ، فيما يسبق ــ وما يتلو ــ النموذج المهدوى لدى الشيعة(٢٧) · فالدين ــ بانطوائه على الغيبى والخارق والتبشيرى ــ يصبح المتكأ الوحيد الباقى أمام الطبقات والفئات المسحوقة ، بلا آفاق واقعية تراها ، فتصنع من عذابها وانسحاقها وأحلامها بطلها الشعبى ، الذى سيملأ الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا ، وتمنحه امكانية التحقق الوحيدة المتاحة : امكانية التحقيق الخارق ، طالما انها لا تستطيع أن تحقق ذلك واقعيا · فهى تصعده الى شكل دينى ، طالما كانت عاجزة عن تصعيده بشكل واقعى ·

ولا يعنى ما سبق ان المضمون الدينى (اللاهوتى) ينتفى من هذه الحركات والتيارات ، ولكنه يعنى ان هذا المضمون يمثل مستوى داخليا ،

يشتبك مع مستويات عدة ضمن بنية الوعى ، وانه مشـــروط بالوضع الاجتماعى والوجودى والمعرفى ، وتعبير عنه ، فيما يلعب ــ فى نفس الوقت ــ دورا فى سيطرة الانسان المعرفية على المجهول ٠

وتكتمل ــ الى حدود ــ ملامح العلاقة بين الدين والوجود الاجتماعى العربى ، ليتبدى الدين فعالية متحققة على انحاء مختلفة ، متضاربة غالبا ، وامكانية متاحة ، على انحاء مختلفة ، متضاربة غالبا ، برغـــم النص الواحد ٠ فالنص ــ مهما كانت قداسته ، أو قيمته ــ لا يملك تحديد الواقع وتوجيهه ، وانما يمتلك الواقع ــ دائمـــا ــ القدرة على تحديد النص ، من خلال استنطاقه بشتى التأويلات الضـــرورية ، لهذه القوى أو تلك ، لهذه المرحلة التاريخية أو تلك ٠

رابعا : فى النتائج التراثية للتكوين الاجتماعى

لم تكن الحدود الطبقية فى الدولة العربية حادة ، فاصلة ، على نحو ما عرفته المجتمعات الأوربية ، بل كانت اقرب الى الاندمـــاج ، وتعدد المستويات ، لتأخذ ــ فى بعض الأحيان ــ اشكالا ودلالات مناقضة لما عرفه التاريخ الاجتماعى الأوربى ٠

١ ــ التوفيقية السياسية والفكرية

لقد عرف التاريخ العربى العديد من الحكام ، والأسر الحاكمة ، الذين ينتمون ــ فى الأصل ــ الى طائفة « الموالى » و « المماليك » ، التى تشترى أو تؤسر من خارج الدولة العربية ٠ فمن ذلك ، ان احمد بن طولون ــ مؤسس الدولة الطولونية ــ هو ابن احدى جوارى الخليفة المأمون ، ووالده هو احدى هدايا عامل بخارى الى المأمون ، الذى اعتقه وزوجه بجاريته ، فأنجبا مؤسس الدولة الطولونية ٠ ومن ذلك ، ان عز الدين أيبك ــ مؤسس الدولة المملوكية ــ كان احد مماليك الملك الصالح نجم الدين أيوب ، الذى اشتراه واعتقه ، فيما كانت شجرة الدر من جوارى الملك الصالح ٠ ولم يسر الاعتاق ــ فيما نعلم ــ على جميع الموالى والمماليك الذين حكموا الدولة العربية ، وكونوا الامارات والدويلات المختلفة ، فقد ظل وضعهم القانونى ، فى كثير من الأحيان ، على حاله الأول ، مملوكين ، مشترين ٠ وذلك ما استند اليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام ــ قاضى

القضاة بمصر الأيوبية — فى أمــره ببيع أمراء الدولة ، ومن بينهـــم نائب السلطنة(٢٨) ٠

كما عرف التاريخ العربى — من بعد — تولد الرأسمالية من طبقة كبار ملاك الأراضى ، وليس على أنقاض طبقة أقطاعية ٠ فقد تحمل عبء البدء بالمشروعات الرأسمالية الصناعية والمالية عدد من كبار ملاك الأراضى فيما لم يتخلوا عن أنشطتهم المتعلقة بالأرض ، لتزدوج وضعيتهم الاجتماعية: كبار ملاك أراض زراعية ، ورأسماليين صناعيين وماليين ٠ فقد كانت المشروعات الصناعية والمالية — بالنسبة لهم — محض مجال لاستثمار ثرواتهم المالية ضمن المجالات الأخرى ، كبيع وشراء الأراضى والعقارات ، والمضاربة عليها،والاستثمار الزراعى٠لم يكن — من ثم — تضارب ذو بال فى المصالح الطبقية ، وانما نشأ نوع من «التوفيقية الطبقية » بين كبار ملاك الأراضى والرأسمالية الصناعية والمالية ٠ فهما — بالأحـــرى — شريحتان داخل طبقة واحدة ، وليستا طبقتين مستقلتين ٠

وربما كانت هذه « التوفيقية الطبقية » هى الجذر الأساسى المحرك لنوع من «**التوفيقية السياسية**» و«التوفيقية الفكرية» ٠ تتبدى «**التوفيقية السياسية** » — واضحة — لدى النظرة المقارنة بين موقف ودور العمـــال والفلاحين وصغار الموظفين والتجار ، لدى اشتعال ثورة ١٩١٩ ، وموقف ودور قيادات الوفد وكبار الأعيان ٠ ففيما كان الأولون مشعلى الثورة ووقودها ، فى فداء نادر ، كان الآخرون يصدرون بيانا الى الأمة ، ينضح بالأنانية الطبقية الضيقة ، يلحون فيه على ان الاعتداء سواء كان على الأنفس أو على الأملاك محرم بالشرائع الالهية والقوانين الوضعية ، وان قطع طرق المواصلات يضر أهل البلاد ضررا واضحا ، اذ هو يحول بينهم وبين مباشرة مصالحهم ، ويوقف حركة نقل المحاصيل والأرزاق ويعطل المعاملات والأخذ والعطاء ويسبب العسر وسوء الحال ٠٠ وينبغى أن يلاحظ ان مثل هذا الاعتداء يضيع على المصريين ما ينتظرونه من العطف عليهم ، بما يسبب من رواج اشاعات السوء عنهم(٢٩) ٠ وكان « الرافعى » محقا فى تعليقه بأنه « كان يجمل بالذين وقعوا عليه ان يحتجوا أولا على الفظائع التى ارتكبها الانجليز حيال المظاهرات البريئة العزلاء من السلاح ، وأن يحتجوا على الانجليز فى اخلافهم وعودهم لمصر كل مرة بالجلاء عنها ، أما ٠٠ استنكار ما بدا من الجانب المصرى ، دون الجانب البريطانى ، فليس من الانصاف فى شىء »(٣٦) ٠

تمتد هذه « **التوفيقية السياسية** » الى كيفية معالجة القضية الوطنية ، في مقابل الكيفية التي طرحتها ــ بعفوية ــ الطبقات والفئات الكادحة ٠ ففيما طرحت هذه الطبقات والفئات العنف سبيلا لتحرير الوطن ، بــــلا مساومات ، كان قادة الوفد يطرحون ــ على نحو ما نصت عليه صيغة التوكيل الأولى ــ السعى بالطرق السلمية المشروعة حيثما وجدوا للسعى سبيلا فى استقلال مصر تطبيقيا لمبادىء الحرية والعدل التى تنشر رايتها دولة بريطانيا العظمى وحلفاؤها ويؤيدون بموجبها تحرير الشعوب(٣٠) ٠ فما طرحه الوفد ــ وما التزم به فعلا ــ هو النضال القانونى ، المستند على الايمان بعدالة بريطانيا ، بما يصل بمسألة الاحتلال ــ فى بعض الأحيان ــ الى ان تتحول الى نوع من سوء فهم الساسة البريطانيين ، أو الى محض خطأ قانوني ، يمكن تداركه ــ حينا ــ بالمرافعات ، وباستدرار العطف ــ حينا آخر ٠

ولعل النموذج الواضح على « **التوفيقية الفكرية** » ما اتخذه قادة الوفد ــ وعلى رأسهم سعد زغلول ــ من موقف فى قضية كتاب « **الاسلام وأصول الحكم** » ، للشيخ على عبد الرازق ٠ فزعيم الوفد يقول : (قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم فى الاسلام حدة كهذه الحدة فى التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرازق ٠٠ لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ٠٠ وما قرار هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ من زمرتهم الا قرار صحيح لاعيب فيه ٠٠ فذلك أمر لا علاقة به مطلقا بحرية الرأى »(٣١) ٠ وهو ــ تقريبا ــ نفس الموقف الذى اتخذه سعد زغلول من كتــــاب « **فى الشعر الجاهلى** » لطه حسين : « هبوا ان رجلا مجنونا يهذى فى الطريق ، فهل يضير العقلاء شىء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذى شك فيه زعيما ولا اماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء ، وما علينا ان لم تفهم البقر ؟ »(٣١) وتقدم أحد النواب الوفديين ببلاغ ضد طه حسين والكتاب ، الى النائب العام ، كما تقدم باستجواب الى وزير المعارف ، مطالبا بفصله من الجامعة، لتقف أغلبية الوفد فى البرلمان بجانب الاستجواب ٠ أما موقف « الأحرار الدستوريين » ، فكان دفاعه عن حرية الرأى ، والعقل ، والبحث العلمى ، دفاعا حارا ، يعكس التناقض الداخلى للطبقة ، ومحاولتها التوفيقية على الصعيد الفكرى ٠ وذلك ما حدا بالمفكرين الكبيرين الى التراجع ، فيرفض على عبد الرازق اعادة طبع كتابه ، ويتراجع طه حسين ــ بعد حذفه للنظرات الصادمة الى القرآن فى كتابه ــ عن الصدام مع المنطق الدينى ، القائم

على التقديس ، ويكتفى بأن يقدم نظرة عقلانية فى التراث . فقد افتقر المفكران الى قوة اجتماعية متسقة ، تساند طموحهما الفكرى .

٢ـ الصورة المزدوجة للدولة

مثل الدور التاريخى للسلطة المركزية ـ فى اقامة مشروعات الرى ، وتنظيم العمليات الزراعية ـ مرتكزا اساسيا ، ان لم يكن الاساسى ، فى تكوين التصور الفلاحى للدولة ، والحاكم . فهو تصور يوحد ـ بدئيا ـ بينهما ، فى كيان واحد . ولكنه يتحول ـ داخل حدوده العامة ـ الى مركب من مستويين رئيسيين :

١ـ الدولة بوصفها قوة قاهرة ، طاغية ، كريهة ، تقوم على استنزاف الفلاحين اقتصاديا ، واذلالهم انسانيا . فهى تستولى على انتاجهم ، سوى ما يفى بحد الكفاف ، وهى تجبرهم على اعمال السخرة العامة ، فيما لا يعنيها أمر اصلاح حياتهم اليومية . أما اجهزتها المنتشرة ـ وخاصة البوليس والجيش ـ فان الصدام معها على أى نحو ، وان كان مجرد تماس ، فيشكل رعبا من المهانة والاذلال الصارخين ، بل رعبا من عدم السلامة الحياتية . انها ـ بذلك ـ أجهزة قهر ، بالمعنى النفسى ، الذى يتصل بالشرف الانسانى والكرامة والرجولة ، أى بمعنى وجوده . وفى ذلك كان انتزاع أحد الأبناء للتجنيد أو السخرة ، كفيلا بتفجير مناحة حقيقية لا تنتهى ، الا باليأس من عدم رد « القضاء » . فالدولة ـ فى هذا المستوى ـ احدى أدوات القضاء والقدر ، كالموت ، لتتحول ـ أحيانا ـ الى قوة ميتافيزيقية ، غامضة ، وغاشمة ، تمثل تهديدا دائما بالخسارة الفادحة .

٢ ـ الدولة بوصفها قوة أبوية خيرة ، تقوم على مراعاة المصلحة ، التى قد لايدركها الفلاحون أنفسهم . فهى التى تتحمل مسؤولية انشاء المشروعات وصيانتها ، وتحسينها ، وتنظيم مواسم الزراعة ، وعدالة توزيع المياه . فهى ـ اذن ـ تعمل من أجل الصالح والخير العام .

يعنى ذلك ان الدولة ـ هذا الكيان الموحد الذى يتخذ شكلا مجردا متعاليا ـ تنقسم ، فى هذا التصور ، الى جزء شرير يتحمل مسؤولية عذابات الفلاحين ، وجزء خير يعمل لصالحم ، ويحاول ـ قدر استطاعته ـ ان يرفع الأعباء عن كاهلهم .

وفى ذلك ، غالبا ما يتم الصاق مسؤولية القهر بصغار العاملين الحكوميين ، بما هم الحلقة التنفيذية الأخيرة التى تمارس القهر المباشر

يوميا • أما الحاكم ، فيقبع ـ في قصره ـ متساميا ، بعيدا جدا عما يجرى ، فتنشأ الامكانية التصورية بأنه ـ حقا ـ لا يدرى بالانتهاكات الفظة ، وخاصة أن فظاظتها تصل ـ في كثير من الأحيان ـ الى مايفوق التصديق • وتستند هذه الامكانية على وقائع تاريخية ثابتة ، تشير الى بعض من الحكام الذين رفعوا الكثير من المظالم عن كاهل الفلاحين ، بمبادرة فردية • فلو ان الحاكم يدرى ، اذن لبادر بايقاف الانتهاكات ، بل ولعاقب مرتكبيها بما يستحقون(٣٢) •

يقضى هذا التصور الى تحققه العملى فى شكل الشكاوى والعرائض المرفوعة الى الحاكم ، بالمظالم المختلفة ، والبلاغات عن الفساد ، والمطالب الشخصية أو القبلية أو الفئوية • فالأمل في تحقيق الحاكم لهذه الشكاوى والعرائض ـ اذا ما وصلت الى يده ـ كبير • أما اذا لم يتحقق شىء فان المسؤولية تلقى ـ ايضا ـ على عاتق الأجهزة الوسيطة (البريد الذى اضاع الشكوى ، أو المعاونين الذين أهملوها ، فلم يعرضوها عليه) •

ولكن ، يجب الاعتراف بأن تصور الدولة/الحاكم كأداة قهر باطشة ، هو التصور الغالب • وهو يحفز على اتخاذ احد موقفين مضادين للدولة : **الأول** ، موقف اللامبالاة المترقبة للصراعات الفوقية على السلطة • وهى لا مبالاة محكومة ـ غالبا ـ بالتوجس الداخلى ، مستندة على الخبرة العامة بدوام قهر الدولة مع تغير الحكام ، وان أى تغير في الحكام لن يلغى القهر ، وانما سيعدل ـ فى الحد الأقصى ـ من مداه ، زيادة او نقصا • فلنبعد عن « الشر » ـ اذا ـ ونغنى له • **والثانى** : موقف التأييد الحماسى لكل خروج على الدولة ، وتحديها ، وهزيمتها ، على نحو ما يبدو واضحا من تحويل ادهم الشرقاوى ـ وأمثاله ـ الى بطل شعبى مجيد ، والاعلاء من قيمة تمرده ، الى حد الأسطورية ، ليتمكن ـ وهو فرد ـ من هزيمة كل أجهزة الدولة • فهو هنا ـ يمثل قهر القهر ، فيخفف من وطأة القهر الواقعى ، اذ انه أخذ بثأر المقهورين من الدولة القاهرة ، وأتاح لهم فرصة التشفى النادرة فى عجز سلطة القهر ، بل وهزيمتها ، ومنحهم الأمل فى الخلاص من القهر ، اذ فضح حقيقة ان الدولة ليست كلية الجبروت ، بل يمكن هزيمتها دائما ، اذا لم يكن فى الأمر ثمة خيانة • ذلك مايسرى ـ بشكل عام ـ على من يمكن تسميتهم بـ « اللصوص الشرفاء » ، الذين لا يعتدون الا على الأقوياء والأغنياء ، ويواجهون أجهزة الدولة ، فيتلاعبون بها ، فى مناخ من التعاطف الشعبى الحقيقى ، الذى يصل ـ احيانا ـ الى التعاون الخفى معهم ، وخاصة فى لحظات الأزمة • فمعهم ينتفى الرفض

الأخلاقى التقليدى للصوصية ، طالما كانت موجهة ضد الكبار ، مقرونة بتحدى الدولة ٠

ولا يعنى ما سبق انقسام التصور الى نصفين ، يمكن الفصل بينهما ، ولكنه يعنى انه تصور مركب ، يمكن ـ خلاله ـ التمييز بين مستويين ، أو بعدين رئيسيين ، يتداخلان ـ واقعيا ـ فى نفس الآن ، لتنشأ ـ من ثم ـ تناقضـــات متفاوتة فى اتخـــاذ المواقف المختلفة ازاء الدولة ، وتتعدد الاحتمالات بتعدد الظروف والملابسات ٠

٣ ـ اشكال خاصة فى المقاومة

ترتب على ما سبق ظهور اشكال خاصة فى النضال والاحتجاج ضد القهر الاجتماعى والسياسى ، لم تلق التفاتا كافيا ، بل لعلها لم تلق ـ اصلا ـ اعترافا بقيمتها الموضوعية ٠

فقد كان هروب الفلاحين من الأراضى التى يفلحونها ـ الى حد مثل ظاهرة تاريخية متكررة ـ كان بمثابة احتجاج على النظام الاقتصادى ، الذى لا يبقى لهم سوى مايسمح بابقائهم أحياء ، أى سوى ما يســمح بمواصلة استنزافهم ، ليصب كل فائض الانتاج ـ تقريبا ـ فى يد الطبقة الحاكمة ٠ هو ـ ايضا ـ رفض لبشاعة العقوبات الجسدية الغاشمة ، التى كانت تلحق بمن يعجز عن اداء المقررات الضريبية ، وخاصة فى مواسم « التحاريق » (مواسم نقصان مياه الرى) ٠ هو احتجاج على نظام الالتزام ، يتخذ شكل الفرار منه ، بعيدا عن يد السلطات ٠

ولم يكن ذلك غير الوجه السلبى للرفض والاحتجاج ، فقدكان الوجه الآخر يتخذ شكل العنف الفادح ، بما يكافىء ـ تقريبا ـ فداحة القهر الذى يتحمله الفلاحون ٠ فوقائع التاريخ ـ التى تسجل الانتفاضـــات الفلاحية ـ عديدة ، حيث يخرج الفلاحون بالفؤوس الى قصر الملتزم ، أو احد كبار الملاك ، يحطمون كل شىء ، ويشعلون النار فى القصر (انتفاضة فلاحى قرية « بهوت » المصرية مثلا) ، انتفاضا على النظام الاقتصادى ، وانتقاما من الأداة الأخيرة المباشرة للقهر ، وتكفيرا عن الصبر الطويل الذى اجبروا عليه ٠

يتبدى وجه العنف فادحا وشاملا فى تلك الانتفاضات العامة الكبرى ، التى تشمل الدولة ، ولا تقتصر على احدى المحافظات ، كثورة ١٩١٩

المصرية • وعلى غير ما يروج البعض ، فقد انطوت الثورة على وجه اجتماعي واضح لا لبس فيه ، ولم تكن محض ثورة وطنية ضد الاحتلال البريطانى(٣٣) • فقد وجه عنف الثورة ـ فى وجه هام منه ـ الى أقسام البوليس (أداة القمع الحكومية المباشرة) ، والى المرافق العامة (السكك الحديدية ، والطرق ، وخطوط التليغراف والتليفون) ، مرافق النهب الاقتصادى ، والى المحاكم (الأداة القانونية للقهر الاجتماعى والسياسى) •

ذلك ـ أيضا ـ ماتبدى فى انتفاضة يناير ١٩٧٧ المصرية ، التى مثل تخريب المرافق العامة أحد ملامحها الرئيسية ، بما هى مرافق عذاب ومهانة يوميين ، ومهاجمة المتاجر الفخمة والملاهى الليلية ، بما هى ثمرة استنزاف الطبقات الكادحة اقتصاديا ، وعلى مراكز البوليس ، الأداة الصدامية المباشرة للعنف الحكومى الطبقى •

فالعنف المباشر ـ الذى تشنه الطبقات والفئات الدنيا ، اجتماعيا ، كرد فعل على القهر التاريخي ـ ذلك العنف الذى يأخذ شكل « التخريب » ، هو احدى سمات احتجاج الجماهير على نظام الملكية ، الذى لا تملك فيه شيئا سوى بؤسها المتزايد ، ولكنه ـ فى نفس الوقت ـ ليس موجها ضد كلية النظام ، طموحا الى قلبه ، واحلال نظام مغاير ، ولكنه ـ فى ظل هذه الحركات العفوية ـ موجه ، بالأساس ، ضد المظالم الفادحة له ، طموحا الى اصلاحه وتخفيف حدة المعاناة الناجمة عنه • انها ـ بالاحرى ـ حركات ذات طابع احتجاجي ، لا تغييرى ، بالمعنى الجذرى •

وتمثل العرائض والتظلمات الموجهة الى رأس السلطة شكلا احتجاجيا ، وأداة ضغط على النظام • فحيث تنطوى العلاقة بين السلطة والجماهير ـ خارج لحظات الصدام المباشر ـ على ضرورة وجود درجات من الرضاء العام ، والاعتماد المتبادل ، والشكل الأبوى ، فانها ـ العلاقة ـ تفرض استجابة السلطة لبعض المطالب الفردية والفئوية ـ وأحيانا ـ العامة ، والتى لا تمس جوهر النظام ، وانما ـ فى الغالب ـ تسبغ عليه نوعا من المشروعية والقبول ، وتحد من خطورة تكثيف العداء العام ضده ولعل النموذج التاريخى المضىء ـ فى ذلك ـ هو صعود حزب الوفد المصرى من أوراق العرائض الآتية من انحاء مصر الى السلطة • وهناك العريضة المقدمة من أحمد عرابى الى الخديوى توفيق ، بمطالب الحركة الوطنية فى ذلك الحين • انه الشكل الشرعى القانونى ، الذى يحفظ على

السلطة مركزها وهيبتها ، بما هى مناط التحقيق والرجاء ، فتستجيب حتى لا تنقلب الشرعية القانونية الى ما يهدر مركزها وهيبتها ، وخاصة اذا ما استندت المطالب الى قوة اجتماعية أو وطنية مهددة ٠

أما اذا تعارضت هذه المطالب وأحد التوجهات الأساسية للسلطة - فى مرحلة ما - فانها تضرب بها - المطالب - عرض الحائط ، ليصبح حسم الموقف مرهونا بما يمتلكه أطراف الصراع من قوى٠ هكذا تجلت العلاقة بين الموقف الجماهيرى - على سبيل المثال - من الصلح الحكومى مع اسرائيل ، والذى عبر عنه « أمل دنقل » فى قصيدته الشهيرة « لا تصالح »، وبين توجه السلطة رغم كل معارضة ٠ فالموقف الذى عبرت عنه القصيدة - باسم المثقفين ، اساسا - لم يكن اسقاطا لشرعية السلطة أو تهديدا به ، أو دعوة اليه ، بل كان - فى حقيقة الأمر - تأكيدا لشرعيتها ، من خلال الاعتراف بحقها فى اتخاذ القرار الفردى ، وبأنها مناط الرجاء فى ألا تتخذه ضد « المأمول » ٠ وهو ما يعكس الوهم السائد بانقسام السلطة الى مجموعتين : « الاشرار » و « الطيبين» ، والوهم بامكانية ان تتراجع السلطة - من ثم - عن توجهاتها الأساسية ، من خلال هذا الشكل الشرعى القانونى ، « الأبوى » ٠

ولعل أكثر ما لحقه سوء الفهم والتشويه - فى هذا الصدد - هو موقف صغار الموظفين والعمال من اداء العمل الحكومى ، و « الممتلكات العامة » ٠ فاللامبالاة ازاء انجاز الواجبات الوظيفية (اهدار ملايين من ساعات العمل ، وانخفاض كفاءة الأداء ، الخ) انما هى - فى تقديرنا - شكل لاواع من اشكال الاحتجاج السلبى على ضياع الحقوق الانسانية ، حتى الدرجة الدنيا ٠ هى رفض لأداء الواجبات ، دون التمتع بالحقوق الدنيا ٠ كما أن اللامبالاة ازاء الممتلكات العامة (الطرق ، ووسائل الانتقال ، والكهرباء ، والمياه ، والتليفونات ٠٠٠ الخ) ، بما يصل - فى كثير من الحالات - الى حد التخريب ، تعكس الاحساس الدفين بالانفصال العام عن هذه الممتلكات العامة ، أى الاحساس العميق بعدم عموميتها ، وانها - فى الحق - ممتلكات خاصة للسلطة القاهرة المنفصلة عن هذه الجماهير ، وخاصة اذا ما كانت هذه الممتلكات مصدر عذاب حياتى فى التعامل معها ٠ فهى احتجاج لا واع ضد السلطة ، موجه - فى تحققه - ضد ممتلكاتها ٠

وبالاضافة ، يمثل اللجوء المغالى الى الدين رد فعل على أوضاع القهر والأزمات الكبرى ٠ فالقهر الاقتصادى والاجتماعى والفكرى - حيث يتخذ

الحاكم وضعية الطاغية المنفرد ــ تنبثق عنه الجماعات التى ترفع شعار « لا إله الا الله » • ففيما يثبتون العبودية الدينية ، ينفون العبودية الدنيوية، بحثا عن التحرر فى الأرض من خلال السماء • تنبثق ــ أيضا ــ الدعوات التصوفية التى تروج للزهد والتقشف والانسحاب من الحياة التى تفتن الانسان فى دينه ، فتضله عن أخراه ، حيث الدنيا معبر الى الآخرة • انه التعزى عن ان « العين بصيرة ، واليد قصيرة » ، بنعيم الآخرة القادمة ، وبالاستنجاد بالمثل الدينية فى أفضلية التقشف والفقر الكريم • تنبثق ــ أيضا ــ دعوات « الحاكمية لله » ، اذ تتفاقم أزمات النظام ، دون أن تبدو فى الآفاق انفراجة قريبة ، ليتحول البعد عن الدين الى مشجب للأزمات ، ويتخذ الحل طابعا دينيا أخلاقيا • وقد عرفت مصر ــ فى عصر السادات ــ كيف ساعدت السلطات بعض هذه التيارات ــ ماديا ومعنويا ــ للتعمية على الأسباب الحقيقية للأزمات وعلى الحلول الجذرية لها ، ولضــــرب الاتجاهات الفكرية التى تتبنى هذه الحلول •

ولكن ، اذ تنشأ هذه التيارات الدينية كرد فعل سلبى على القهر ، فانها قد تتجاوز هذه النشأة ، لتتخذ مسارا يفضى الى الفعل ، الى محاولة الانقلاب • فالعنف المستتر الذى تمارسه الدولة ــ على نحو شــــامل ــ يخرج هذه التيارات من دائرة العزاء الأخروى الى العنف العلنى المباشر ، بحثا عن تحقيق هذا العزاء دنيويا ، دونما انتظار ، يرفدهـــا الحماس الدينى ونوازع الاستشهاد •

خامسا : فى احياء التراث

تتفق الغالبية العظمى من الباحثين فى التراث العربى على ضرورة «احياء أو «تجديد» أو «استلهام» التراث ، دون أن ترى ــ فى حقيقة الأمر ــ فاصلا جوهريا فى المبدأ بين هذه الاصطلاحات الثلاثة • ولكن الفارق يكمن فى « التراث » المراد احياؤه أو « تجديده » أو « استلهامه » • وفى الحدود العامة ، يمكننا ان نشير الى ان القطاع الأكبر ممن يطرحون مبدأ « الاحياء » ــ ان لم يكن كلهم ــ لا يعنون بذلك « احياء » أو «تجديد» التراث كله ، وانما «احياء» أو «تجديد» واحد من الوجوه التراثية ، الوجه المتوافق مع توجهاتهم الفكرية ، بشكل عام ، والذى يمكن ان يستخدم كأداة ــ تمتلك عمقا تاريخيا ــ فى صراعهم الفكرى الراهن •

هكذا ـ على سبيل المثال ـ يتبنى القطـــاع الأكبر من المنادين بـ « الاحياء » الوجه « التقدمى » من التراث ، بالمعنى العام الذى ينصرف الى الجانب العقلانى ، المتوافق مع حرية الانسان ، والاعتداد بارادته ، والداعى الى العدل الاجتماعى والمشاركة السياسية ، والمعنى الذى يشير الى التراث «الفردى» ٠

ولكن « احياء» التراث تحكمه ـ فى تقديرنا ـ عدة اعتبارات :

الأول : أن التراث ينطوى ـ حقا ـ على وجه تقدمى مؤكد ، ولكن بالمعنـــى النســـبى التاريخى ، دون اطلاقيـــة ٠ فاذا كان الكثيرون يعتدون ـ حقا ـ بالتراث الفكرى للمعتزلة ـ على سبيل المثال ـ فى اعتماده العقل وحرية الارادة الانسانية ، فان استكمال النظر فى هذا التراث يضيف لنا حقيقة ان المعتزلة انما كانوا يجهدون ـ فى حقيقة الأمر ـ لاقامة بناء فكرى توفيقى ، يوفق بين العقل والنقل ، استنادا على مبدأ تأويل النص القرآنى ، وليس بناء يعارض النقل ٠ فالمصدر الرئيسى للبرهان على صحة موقف ما ، هو النص الدينى ، المؤول تأويلا « عقلانيا » ٠ فالحجة القرآنية هى الأصل ، واعمال العقل انما يأتى تاليا ومحصورا ـ بالأساس ـ فى النص لا يخرج عليه بما يناقضه ٠

وفى ذلك ، يمكننا القول ـ بلا شطط ـ ان جميع الفرق الاسلامية المتزامنة مع المعتزلة قد التزمت المبدأ نفسه ، مبدأ التأويل ، بما هو ضرورة أولية يفرضها التعامل الفكرى مع النص ، أى نص ٠ ذلك يعنى الانطلاق ـ بدئيا ـ من الزامية النص العليا ، ومن انه المرجع الأول والأخير ، بما يعنى ـ بالتالى ـ من اسباغ الطابع الدينى على العالم ، والذى يتمحور حول ماهية «الله» لتأخذ القضايا الدنيوية شكل الانبثاق عن هذا المحور المركزى ٠ بكلمة ، لم يكن لهم ان يمضوا فى شوط العقلانية الى منتهاه ، الى العقلانية المتسقة الكاملة ، كما يمكن أن نفهمها الآن ، أو تتحقق فكريا ٠ ولكن ، كان لهم أن يكيفوا التأويل على نحو لا يهدر العقل والاختيار الانسانى والعدالة الاجتماعية ، بل على نحو يفضى الى تأكيدهـــم وسط تيارات متضاربة تكيف التأويل ـ فى معظمها ـ بما يفضى الى الاهدار ٠ وتلك هى « التقدمية» التاريخية لفكر المعتزلة ٠

ولكنها تقدمية لا يمكن انتزاعها من تاريخيتها المتعينة لاسقاطها ـ على نحو ما ـ على واقعنا الفكرى الراهن ٠ فبحكم « تاريخيتها المتعينة »

هذه ، فانها تنطوى على تناقضاتها الداخلية ـ التى سبق الاشارة الى بعضها الجوهرى العام ـ والتى تجاوزتها ، بأشـــواط بعيدة ، بعض التيارات الفكرية العربية المعاصرة ، بما فيها بعض الكتابات ذات المنطلق الدينى • أى ان هذا المستوى من العقلانية ـ الذى يطرحه « المعتزلة » ـ يمثل ـ فيما لو أمكن « احياؤه » ـ ردة الى مستوى بدائى من تطور الفكر العربى •

الثانى : أن ما سبق يشير الى ما قد ينطوى عليه هذا التراث«التقدمى» من جوانب تتنافى ـ فى الحد الأدنى ـ مع العقل والحرية الانســانية ، كالايمان بالخوارق والمعجزات الغيبية ، واشتراط الحرية الانسانية بالنص الدينى • فثمة الايمان بأن الله قد أنطق الذئب للنبى ، ومجىء الشجرة وعودتها الى مكانها ، وحنين الجذع لما صعد النبى المنبر للخطابة ، وتسبيح الحصا فى يده •• الخ •وثمة الاعتقاد الراسخ بأن فعل الخير انما هو من الله ، والشر من الانسان • وثمة الالتزام بحصر أعمال العقل داخل دائرة النص ، لا خارجها ، بما يعرض النص ذاته ـ فى حالة اعمال العقل من خارجه ـ للتصادم مع العقل ، ليكون الحكم بالارتداد ، فالقتل ، اذا لم تتحقق التوبة • فهى دائرة مكتملة من التناقضات •

فقصر فعالية العقل على تأويل النص ، والالتزام به ، يمثل سجنا له ، وقمعا لطاقاته الخلاقة ، وخاصة اذا ما اقترن ذلك بالتهديد بسيف الارتداد عن الدين• انها ـ اذا ـ فعالية تقتصر على « عقلنة » الدين ، فتفضى ـ ضمن ماتفضى ـ الى « تديين » العقل •

وتكشف مشكلة « الاحياء » ـ من هذه الزاوية ـ الطابع «الدعائى » الذى يسود معالجتها • فمن يطرحون مبدأ « الاحياء » يتجاهلون ـ فى الغالب الأعم ـ مناقشة وضعية هذه المستويات والأبعاد ، بـــل احيانا ما يتجاهلون وجودها أصلا ، مركزين ـ فحسب ـ على الأبعاد «التقدمية» من التراث ، كحل ميسور لما يسمى بقضية « الأصالة والمعاصرة » •

الثالث : أن هذا « الاحياء » التقدمى يمنح الاتجاهات « الرجعية » مشروعية احياء الجوانب « المتخلفة » من التراث • فالاقرار بمبدأ «الاحياء» والاعتراف به ، يمنحه ـ تلقائيا ـ عمومية تتخطى هذا الجانب او ذاك من التراث ، وتتخطى اية دعاوى بامكانية احتكاره ـ احتكار المبدأ ـ من قبل أحد الأطراف المتصارعة بشأن التراث • وينتفى ـ من ثـــم ـ التعارض

الجذرى بين الاتجاهات « التقدمية » و « الرجعية » ، بانتفاء التعارض القائم على المبدأ ، ليتحول الى «اختلاف » فى «التأويل» • فكلتاهما تقفان ـ بذلك ، فى حقيقة الأمر ـ داخل دائرة واحـــدة ، من هذه الزواية ، وينطلق صراعهما من نفس المبـدأ ، من نفس المنطلق المنهجى فى النظر والتعامل مع التراث •

فاذا كان لـ « الاحياء التقدمى » أن «يحيـى» العقلانية والعدالة التراثية ، التى تستند ـ فى الغالب الأعم ـ على النص الدينى ، فلـ « الاحياء الرجعى» أن «يحيى» النقيض ، استنادا ـ أيضا ـ على النص الدينى ، وصولا الى تكفير من لم يلتزم بحرفية وظاهر النص ، اطلاقا ، حيث « يوجب الشرع الاستمساك الكامل بالصغيرة قبل الكبيرة فشرع الله كل لا يتجزأ ونهج لا يتبعض ولا ينقسم •• وبذلك يغلق القرآن كل منافذ الشيطان ومداخله الى النفس المؤمنة ويأخذ الطريق على كل حجة وكل ذريعة لترك شىء مهما قل من أحكام هذه الشريعة لغرض من الأغراض فى أى ظرف من الظروف »(٣٤) •

«ثم ماذا ؟ ثم لا بد للمد أن يفيض ولابد للسدود أن تنهار ولابد للقردة أن يطمرهم الموج والركام ، وعندئذ فلتنزل سور قرآنية فى الجهاد تسمع دمدمة الآيات من ورائها فرقعة السلاح تضرب السيئة بالســيئة وتعالج الغدر بالقصاص ، تصب النقمة على المتلاعبين بالدين وتكيل لهم الضربات ، على نحو يثير الرعب فى القلوب ، وعندئذ تتم لكلمة الله وتعلو راية الاسلام »(٣٥) •

بذلك تتبدى الخطورة القصوى لمبدأ «الاحياء» ، حين لا يلتزم تيار «التكفير» خط «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، وانمـا خط « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله » ، حين يتخطى الدعوة الى الانقلاب ، مستندا على « بعض » التراث ، نصــا وتأويلا ، ومعتمدا اجتزاءه ، وفصله عن سياقه التاريخى الموضوعى ، فيضفى على هذا البعض طابعا كليا مطلقا : وذلك ـ تقريبا ـ مايعتمده التيار «التقدمى» فى أمر الاحياء ، من حيث المنهج ، حيث يتسع التراث للنقائض ، وحيث النص « حمال أوجه » •

بذلك ، يسقط التيار « التقدمى » سلاحه الرئيسى فى ساحة الصراع الفكرى ، المتعلق بالتراث ، سلاح الاتساق العلمى المتكامل ، الذى ينزع

ـ بدئيا ـ عن النص ، والتراث عامة ، الزاميته المطلقة ، باعتباره المرجع الرئيسى ، ان لم يكن الوحيد ، لحياتنا الراهنة ، والذى يجعل العقل والضرورة الاجتماعية هى معيار النص ، لا العكس • وفيما يسقط هذا التيار سلاحه الفكرى الرئيسى ، فانه ـ بالاضافة ـ يمنح مشروعية منهجية ـ أى يمنح سلاحا فكريا ـ للتيار « الرجعى» القائم على التكفير والتقتيل •

الرابع : ان ما سبق يشير الى الجذور المنهجية لـ «الاحياء»التراثى: النزوع الى اجتزاء التراث ، وفصله عن سياقه التاريخى الموضوعى ، بما يمنحه ـ التراث ـ طابعا مطلقا ، من أجل استخدامه فى الصراع الايديولوجى بين التيارات الفكرية المختلفة • فكل تيار فكرى يتشبث ـ كما هو حادث حاليا ـ بنص ، أو واقعة أو شخصية ، على نحو جزئى ، ليسقط عليها متطلباته المعاصرة ، فينطقها ـ غالبا ـ بما لم تقله ، بما يريد ـ هو ـ أن تنطقه ، بما يشى بعودة ما ـ أو استمرارية ما ـ للصنمية ، ولكن على صعيد فكرى •

ولكن ذلك كله لا يعنى «احياء» حقيقيا للتراث ، بقدر ما يعنى ـ فى الحد الأقصى ـ تأويله ، على نحو جزئى ، فى أعمال فردية لهذا الكاتب أو ذاك • فـ «احياء» التراث ينطوى على شروطه الموضوعية ، التى تتخطى الارادة الفردية والهوى الذاتى • والتراث ـ بما هو انجاز تاريخى متعين ـ يرتبط ، فى الحدود العامة ، بمرحلته التاريخية ، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ، على نحو لا يمتلك معه الامكانية المطلقة للاستقلال • فهو ـ فى النهاية ـ نتاج علاقات اجتماعية وصراعات سياسية وفكرية معينة ، هو مشدود اليها •

ومن ناحية أخرى ، يلعب انتفاء التجاوز التاريخى للانجاز التراثى ـ اجتماعيا ومعرفيا ـ دورا كبيرا فى عملية «احياء» نفس الانجاز،فى مرحلة تاريخية تالية • يصلح «الاحياء» الشعرى العربى ، أواخر القرن الماضى وأوائل الحالى (البارودى وشوقى) شاهدا توضيحيا على نحو ما • فحيث لم يتحقق تجاوز تاريخى لما انجزه «أبو تمام» و «البحترى» ، بل تحقق بعدهما ما يمكن ان يوصف بأنه «انحطاط» شعرى عام (يمكن رصد حالات فردية استثنائية ، كالمتنبى مثلا) فقد تخطى البارودى ـ مع النهوض الوطنى ، الذى كان أحد فرسانه ـ مراحل الانحطاط الشعرى ، ليغترف رأسا من عصر الفتوة ، حتى ليبدو انجاز «البارودى» تجـــاوزا ـ الى

الخلف والأمام ـ فى نفس الوقت ـ لأزمنة الانحطاط الشعرى العربى ٠ تلك احدى آليات «الاحياء» التى يمكن استيعابها فى ضوء النهوض الوطنى العام ، المتبلور ـ آنذاك ـ فى الثورة العرابية ، وفى ضوء عملية احياء عفوية وعامة ، تبلورت ـ على صعيد الفكر الدينـــى ـ فى الكواكبى والأفغانى ومحمد عبده ٠ ولم يحكم عملية «الاحيـــاء» هذه القصـــدية الفردية ، وانما حكمتها اشكاليات وقضايا المرحلة التاريخية ، لتكتســـب العملية طابعها الجدلى،حيث هى استعادة وتجاوز ، وليست نقلا نصوصيا، وخاصة ان «المستعاد» لم يكن قد تم تجاوزه معرفيا ٠ وتلك احدى حالات «الاحياء» النموذجية ٠

تتجلى حالة نموذجية اخرى متناقضة فى عملية «الاحياء» التكفيرى ، الغيبى ، الذى تقوم به «الجماعة الاسلامية» ، فى استعادتها لنسق من الأفكار المغالية فى التزمت والنصوصية ٠ فهذا الاحياء «التكفيرى» يمكن فهمه ـ بما هو محاولة للردة عن كل الانجازات التاريخية المتحققة فيما بعد الخلفاء الراشدين ـ فى ضوء الانحطاط العربى الراهن ، والشامل ، والعجز عن استبصار حقيقى لآفاق تغير قادم ٠ هو الانحطاط القاهر المفضى الى الهروب ـ وراء ـ الى العصر الذهبى المقدس ، والمفضى للهروب ـ معرفيا ـ الى الغيبية الكاملة ، اذ عجز العقل ـ أو هكذا بدا ـ عن فهم وتفسير الانحطاط ، واستكشاف امكانيات تجاوزه الحقيقية ٠ وهو ـ فى نهاية الأمر ـ البحث عن التحقق الدينى فرارا من اللاتحقق الدنيوى ٠ ها هنا ـ أيضا ـ تتجاوز عملية «الاحياء» القصـــدية الفردية ، لتحكمها اشكاليات وقضايا معاصرة،لتتبدى آلية هذا «الاحياء» ذات طبيعة خاصة - فهى استعادة من اجل تجاوز التجاوز الحادث تاريخيا ، استنادا على نهج نصوصى ، ظاهرى ، لاهوتى ٠ وتلك ـ أيضا ـ احدى حالات «الاحياء» النموذجية ٠

«الاحياء» ـ اذا ـ ظاهرة موضوعية عامة ، تمتلك قوانينها المستقلة عن الارادة الانسانية :

١ ـ الاستقلال النسبى للبناء الثقافى عن البناء الاجتماعى المادى ٠

٢ ـ انطلاق «الاحياء» من ضرورات اجتماعية عامة ٠

٣ ـ تغير العناصـــر التراثية ـ التى يتم «احياؤها» ـ بتأويلها تأويلا معاصرا ، يسقط عليها الاحتياجات الآنية ، فيما يسقط عنها علاقاتها

السابقة ، لتدخل شبكة علاقات جديدة ، تصبح داخلها جزءا من نسق الكبر ، فتفقد ـ بالتالى ـ وضعيتها السابقة ، لتكتسب وضعية جديدة ·

٤ ـ ان «الاحياء» ـ فى حقيقته ـ ليس عملا فرديا ، أو شبه فردى ، يمكن ان يقوم به أحد الباحثين ، أو مجموعة منهم ، أو مؤسسة ما ، ولكنه عملية اجتماعية عامة ، تفرضها وتكيفها شروط اجتماعية عامة ، تتخذ ـ غالبا ـ شكل الأزمة الفكرية(٣٦) ، التى تبدو ـ خلالها ـ الاجابات المطروحة فاقدة الفعالية ، فيكون اللجوء الى التراث ـ بما يمتلك من سطوة راسخة ـ بحثا عن الاجابات المفقودة ، بما هو مستودع شامل للأجوبة ·

سادسا : وبعد ··· ؟

تتحدد العلاقة الأساسية بالتراث ـ أولا ـ فى معرفتنا له ، معرفة علمية ، من خلال اكتشاف واستيعاب أبعاده ومستوياته المختلفة ، والقوانين التى تحكم هذه الأبعاد والمستويات ، وعلاقات التراث بالوجود الاجتماعى ، الماضى والراهن ، وتحققه معاصرا ، وفعالياته ودوره المؤكد فى صياغة الراهن ، والكيفيات المختلفة لهذه الصياغة ، وقوانين وأشكال استمرارية التراث وانقطاعه · لا تكتفى هذه المعرفة بالوجه النظرى ، وانما تتحقق ـ أساسا ـ من خلال اكتشاف النظرى فى التراث التاريخى المتحقق ، واكتشاف التراث انطلاقا من النظرى ·

يعنى ذلك ـ ضمن مايعنى ـ ضرورة المعالجة العلمية الأولية لأشكال التراث ، من حصر وتحقيق وتوثيق للمخطوطات والآثار العربية ، وجمع وتسجيل وتوثيق للأغانى والأمثال والمواويل والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية ، والتحليل الداخلى للمفردات التراثية ، وعلاقاتها بمرحلتها التاريخية ، ومدى استمراريتها التاريخية ، وتجلياتها المختلفة ·

تلعب المعرفة العلمية للتراث دورها على ثلاثة مستويات :

الأول : انها تمنح الوجود الانسانى العربى عمقه التاريخى الفاعل ، من خلال وحدة انجازاته التاريخية ، ومساهمته الخصبة فى النهوض بالوجود الانسانى عامة · يلعب ذلك دورا هاما فى استيعاب الوعى العام للصيرورة التاريخية وقوانين التطور الاجتماعى ، على نحو ينفى الانكسار

أمام الأزمات ، والانهيار مع الانتكاسات ، لتتخذ هذه الأزمات والانتكاسات ــ فى الوعى العربى العام ــ حجمها التاريخى القابل للتجاوز ، بلا تهويل أو تهوين • كما يلعب ذلك دورا هاما فى نفى نزعات الانبهار الاستبلامى بالمجتمعات الرأسمالية الغربية،فينتفى الأساس الأولى ـ النفسى،ربما ـ للغزو الثقافى الامبريالى • فالمعرفة العلمية ــ هنا ــ سلاح مقاومة ومواجهة ، اذ تحفز الانسان العربى على الانتصاب ــ نديا ــ وجها لوجه القوى الخارجية المترصدة • انها الثقة التاريخية فى الذات ، وفى القدرة على التجاوز والابداع الذاتى •

الثانى : انها تساهم فى الكشف عن الخصوصية العربية ، تلك الخصوصية التى تمايز الوجود العربى ــ فى تطوره ــ عن الشعوب الأخرى ، فيما يخضع ــ فى نفس الوقت ــ للقوانين العامة لتطور المجتمعات الانسانية • انها ـ بمعنى آخر ـ الخصوصية ضمن العمومية ، أو العمومية فى تجليها الخاص • وهو كشف يتحقق على صعيد البناء المادى الاجتماعى والبناء الثقافى والعلاقات المتبادلة بينهما • وهو كشف يفضى ــ بدوره ــ الى الكشف عن الآليات الخاصة للتحولات الاجتماعية والثقافية ، وعواملها الحافزة ، وعوائقها المانعة ، وأشكال تحققها المتميزة •

الثالث : انها تكشف عن جانب جوهرى من مكونات الواقع العربى الراهن : الجانب التراثى ، بما ينطوى عليه من مادى وثقافى • وهو مالم يلتفت اليه ــ بشكل كاف ــ الباحثون فى التراث العربى • فبقايا نمط الانتاج ما قبل الرأسمالى ــ «الآسيوى» ــ وانعكاساته السياسية المتمثلة فى الدولة وسلطاتها شبه المطلقة ، تمتلك ــ حتى الآن ــ فعالية كبيرة موجهة (بكسر الجيم)(٢٧) ، ومفسرة ــ لدى النظرة التاريخية العلمية ــ للكثير من الحركات والظواهر الاجتماعية والسياسية •

أما البعد الثقافى من التراث ــ وخاصة «الشعبى» ــ فيكشف عن الموجهات الثقافية للسلوك والمعايير والمثل الذهنية ، والحوافز التصورية على اتخاذ المواقف المختلفة فى الظروف المختلفة ، وأحد المحددات الرئيسية للأخلاق والعلاقات الاجتماعية المباشرة ، والتصورات عن الذات والعالم ، والذات فى العالم •

تلك هى «الغائية» المعرفية للوعى العلمى بالتراث العربى ، فى مستوياتها الثلاثة الرئيسية ، ولكنها ليست الغائية الوحيدة •

تمثل المعرفة ــ وخاصة اذا ما كانت معرفة علمية ــ أداة كبرى فى تغيير وتحويل الواقع ، فى اتجاه مستقبل انسانى حقيقى ، ينتفى فيه القهر والحرمان ، بل ان مثل هذه المعرفة تتحول الى قوة مادية ــ حقا ــ فى عملية التغيير ، اذ تتمثلها وتتبناها القوى الجماهيرية صاحبة المصلحة والحق فى التغيير الجذرى ٠

ذلك يشير الى الغائية «العملية» لهذه المعرفة : أن تكون سلاحا فى معركة التغيير الشامل ، يتلافى ما يســـود برامج التنظيمات «الثورية» ــ حاليا ــ من تلفيقية ، حينا ، ودوجماطيقية ، حينا،وتجزيئية ، حيناثالثا، وتبريرية ، حينا رابعاً ٠ فالوعى العلمى بالجوانب التراثية العربية ،مادية وثقافية ، والآليات الخاصة بالتحولات ، وحوافزها وعوائقها ، هو احدى المقدمات الضرورية للصـــياغة العلمية الواعية لبرنـامج ــ أو برامج ــ التغيير ، المرتبطة ــ حقا ــ بالواقع التاريخى ، لابعبادة النصوص ، بمـا سيكشف عنه هذا الوعى من الجذور التاريخية للصراع الاجتماعى داخل المجتمع العربى ، وتجلياته وأدواته وتحولاته ، ومن الحوافز الفـــكرية والنفسية للحركة الجماهيرية ، واشكالها الخاصـــة ٠ وبذلك ، يمكن ان تنتفى الهوة التقليدية القائمة بين الطليعة «الثورية» والجماهير ، وتنتفى العزلة والحلقية التى تحاصر هذه الطليعة وتحصرها فى « بعض » دوائر المثقفين ، ذوى الأحلام أو الأوهام الطوباوية او التلفيقية ٠

هكذا تتبدى علاقتنا الحقيقية بالتراث ، وعيا علميا ، وســلاحا معرفيا ، يتحول الى قوة مادية من قوى التغيير ، بلا اجتزاء ، ولا انتقاء ، ولا « أحياء» مفتعل ٠

هوامش الفصل السادس

(١) نكتفي — للدلالة على ذلك — بإيراد شاهد نموذجي ، فادح الدلالة على العديد من المستويات . فقد عقدت جلستا لتحضير أرواح في ٢٠ أبريل و ٤ مايو ١٩٧١ ، في بيت أستاذ جامعي بجامعة عين شمس ، قام بدور الوسيط الذي تتقمصه الأرواح ، وحضرها كل من الفريق أول محمد فوزي وزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة المصرية وشعراوي جمعة وزير الداخلية وسامي شرف مدير مكتب رئيس الجمهورية . وكانت الروح التي جرى استحضارها هي روح عالم ديني يدعى الشيخ عبد الرحيم ، وكان أخطر الموضوعات التي ناقشها الحاضرون مع الوسيط هو التوقيت المناسب لبدء المعركة مع اسرائيل . ولعل من الطريف أن يسأل وزير الدفاع هذا الوسيط — خلال الجلسة : « توقيت المعركة الموجود في ذهني .. هل هو مناسب أم لا » !

جمال حماد : « كيف كانت سياسة مصر ترسم بواسطة الأرواح ؟ » مجلة اكتوبر ، العدد ٤٢٠ ، الأحد ٢٠ يناير ١٩٨٥ ، ص ٣٢ — ٣٣ .

وكان محمد حسنين هيكل قد عرض لهذه الجلسات في مقاله الأسبوعي « بصراحة » في جريدة الأهرام ، في أعقاب القبض على من سموا ب « مراكز القوى » في ١٩٧١ .

(٢) تكشف لنا بعض الرسوم المنتمية الى العصر « الفرعوني » في التاريخ المصري ، عن بعض هذه النماذج ، التي تسخر من الملوك الفراعنة ، ففي أحد هذه الرسوم ، يهاجم جيش من الفئران قلعة للقطط .

قارن بين اللوحتين ، في : لويس بقطر : محاولة لفهم تاريخنا السياسي والإجتماعي القديم » ، مجلة فيكر باريس العدد (٥) مارس ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

(٣) حظيت الانتخابات البرلمانية المصرية الأخيرة بتصاعد النزعة القبلية ، وخاصة في الأرياف ، وبالذات في محافظات الصعيد . وقد استجابت كل الأحزاب — بلا استثناء — لهذه النزعة عن وعي ، فقدمت قوائم مرشحيها مراعية الأوضاع القبلية . ومما يؤثر عن الانتخابات قبل الماضية (١٩٨٠) أن أحد كبار مرشحي المعارضة — في دائرة « البداري » بأسيوط — توجس من تزوير الانتخابات ضده ، فاستنفر قبيلته الكبيرة بالسلاح ، الى مقر لجنة الفرز . وتحت تهديد السلاح ، تم =

= فرز الأصوات دون تزوير ، ليفوز المرشح العلماني المعارض ، على أسنة الرماح القبليــة .

(٤) الامثلة النموذجية على ذلك كثيرة . ونكتفي بالاشارة الى الفتوى الدينيــة التي أصدرتها دار الافتاء ، بمشروعية الصلح من اسرائيل ، وتوافق اتفاقيــات « كامب ديفيد » مع أحكام الشريعة ، فيما اتخذت مجلة « الدعوة » التي كان يصدرها الاخوان المسلمون موقفا رافضــا للصلح « استنادا على مبررات دينية » في نفس الوقت .

(٥) جان يويوت : **مصر الفرعونيــة** ، ترجمة سعد زهران ، الألف كتاب ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤٧ .

(٦) مثل غزو القبائل البدوية المحيطة بالاطراف وعيا دائما ، وصل الى عمق الحياة المصرية الداخلية ، على ما يبدو — على سبيل المثال — من نبوءات « نفر روهو »: « سيضع طائر اجنبي بيضــة في مستنقعات الدلتا بعد أن يشــيد عشه قرب مساكن القوم ، وسيسمح له الناس بالاقتراب منهم أيام أزماتهم . لقد هلكت ولاشك هــذه الأشياء الجميلة — لقد كانت هــذه البرك مسرحا لذبح الطير ، وكانت تزدهر بالأسماك والطيور ، ولكن مضت هذه الأشياء الجميلة ، وركعت البــلاد أمام كابوس البؤس الذي حل بها مع مجيء هؤلاء البدو الذين يجولون في البلاد » . وعندما يأتي الملك المنقذ : « أما الأسيويون فسوف يخضعون له خوفا وفزعا ، وســوف تسقط قبــائل التمهو (قبائل من ليبيا) أمام جلوته .. ولن يسمح للاسيويين بعد ذلك بالنزول الى أرض مصر » .

روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ترجمها الى الفرنسية جوستاف لوفيفر ، والى العربيــة على حافظ ، الألف كتاب ، مكتبة مصر ، القاهرة (د.ت) ص ١٦٣ — ١٦٦ .

(٧) سيرج سونيرون : **كهان مصر القديمة** ، ترجمة زينب الكردي ، الهيئــة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٩ ، ٤٨ ، ٦٨ ، ١٩٠ ، ١٩٧ .

(٨) روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، **مرجع سابق** ص ٩٠ ، ١٣٠ .

(٩) يروي ابن أياس أن الملك الظــاهر بيبرس قد احتفى — احتفــاء شديدا — بشخص من بني العباس ، يسمى الأمير أحمد بن أمير المؤمنين الظاهر بأمر الله ، حينما حضر الى مصر مع جماعة من العربان ، بعد استيلاء التتار على بغداد . واثبت الملك الظاهر نسب الأمير أحمد وبويع بالخلافــة ، فبايع الملك الظاهر بالسلطنة . وعــاد الأمير أحمد الى بغداد ، ومعه بعض العساكر المصريــة ، فهاجمهم التتار ، « فلم يعلم له خبر ، ولا وقف له على أثر .. فلما تحقق الملك الظــاهر ذلك ، تأسف على قتل الامام أحمد ، وتأسف على ما أنفقه عليــه من المال ولم يفد من ذلك شيئا » .. ولم تلبث أن « جاءت الأخبار بوصــول شخص من بني العباس ، يقال له الامام احمد أيضا ، غير الذي قتل » فأثبت الملك الظــاهر نسبه ، وولاه الخلافــة « فلمــا تولى الخلافة ، بايع السلطان والقضاة وأرباب الدولة » .

ابن أياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، الجزء الأول /القسم الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٣١٢ ، ٣٢٠ .

(١٠) الأشعرى : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، صفحات متفرقة .

(١١) نضرب مثالا نموذجيا على ذلك ـ مع بعض الفارق ـ بحركة التوحيد الدينى التى أعلنها « أخناتون » . فبرغم أنها كانت تمثل انتقالة كيفية على صعيد الوعى الدينى ، الا أنها لم يقدر لها الاستمرار أكثر من مدة سنوات حكم « أخناتون » لعدة أسباب ، من بينها أنها كانت صادرة من أعلى ـ من تأملات الفرعون المجردة ـ دون استناد على أية قاعدة للوعى الجماهيرى العام ، فتحولت الى أحد أشكال الصراع الفوقى على السلطة ، فى اطار دينى ، فيما لم يكن الشعب فى أغلبيته الساحقة المسحوقة ـ معنيا بمثل هذه الصراعات السلطوية شبه الدورية .

(١٢) جان يويوت ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(١٣) برستيد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٥ .

(١٤) سيرج سونيرون ، المرجع السابق ص ١٣٧ .

ويترادف هذا التصور مع ما ورد فى القرآن : « يقول للشىء كن فيكون » ، ومع ما ورد فى العهد الجديد : « فى البدء كان الكلمة » .

(١٥) فرانكفورت ، وآخرون : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٧١ .

(١٦) سيرج سونيرون ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(١٧) المقريزى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، الطبعة الثانية ، الجزء الأول/القسم الأول ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (د.ت) ص ٦٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(١٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢١) محيى الدين عبد الحميد : « تقديم » (الأشعرى) ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .

(٢٢) يحفل التاريخ العربى بهذا الاستخدام ، حتى فيما قبل صلب « غيلان الدمشقى » ، على باب « كيسان » .

(٢٣) تمخضت حقبة السبعينات عن صعود أهم ممثليها ، على هذا الصعيد : مصطفى محمود ، والشيخ الشعراوى ، اللذين سادا ــ ولا يزالان ــ أجهزة الاعلام المصرية الرسمية ، الى حد المبالغة .

يروج الأول الى « ان العلم نفسه واقع فى الغيبيات وغارق فيها الى أذنيه ، فهو يؤمن بالكهرباء .. وهو لا يعرفها ، وانما يعرف آثارها فقط . ويتكلم عن الجاذبية مع أنها قوة غير مرئية ولا تعرف منها الا فعلها فى الأجسام . اذن ما الفرق بين هذا الايمان وايمان الدرويش بالله وهو الذى يؤمن بالله دون أن يراه ! ويقول انى عرفت الله من آثاره ومن أفعاله .. كل هذا يدل على أن هناك شيئا .. هناك غيب وقوة وراء المحسوس .. وهناك عدل فى السماء » . حوار مع الدكتور مصطفى محمود حول الدين والدنيا ، مجلة آخر ساعة ، القاهرة ، العدد ٢٦٣٩ ، ٢٢ مايو ١٩٨٥ ص ٣٢ .

ويروج الثانى الى ان « المفروض أن يكون الايمان بالأمر ، فهمت العلة أو لم تفهمها . ومن هنا يظهر الفرق بين انسان غير مؤمن ــ لو أظهرت له علة شىء تتصل بذاته لأقبل عليها ، وبين المؤمن الذى يقبل على الفعل لأنه من عند الله . ولذلك فاننى أؤكد أن علة كل حكم هى الأمر به » . نفحات ومضانية مع امام العصر الشيخ محمد متولى الشعراوى ، جريدة الوفد ، القاهرة ٣٠ مايو ١٩٨٥ ، ص ٩ .

أما الشيخ عبد اللطيف حمزة مفتى الجمهورية ، فيذيع على صائمى رمضان قائمة مفسدات الصوم ، وهى ــ وفقا له ــ الجماع فى أحد السبيلين على الفاعل والمفعول به ، وأكل اللحم النيىء اذا ضربه الدود ، وأكل الطين « الارمنى » ، أما أكل الطين غير الارمنى فانه لا يبطل الصوم ، اذا كان المسلم قد اعتاد أكله ، وابتلاع بزاق الزوجة أو الصديق لا غيرهما ، واذا أكل الصائم أرزا نيئا ، أو عجينا أو دقيقا بدون سكر ، أو ملحا كثيرا أو طينا غير ارمنى لم يعتد أكله ، أو نواة أو قطنا أو سفرجلا لم يطبخ ، أو ابتلع حصاة أو حديدا أو ترابا ... الخ .

قاموس الصائم ، جريدة الاهرام ، القاهرة ، ٢١ مايو ١٩٨٥ ص ٩ .

(٢٤) ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٢٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، الجزء الأول ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د.ت) ص ١١٦ .

(٢٧) نجد نماذج واضحة على هذه النزعة فى التاريخ الفرعونى .

برستيد ، المرجع السابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٢٨) يروى ابن اياس انه تصدى لبيع امراء الدولة ، وذكر انه لم يثبت عنده انهم احرار ، وانهم تحت الرق ، ولا يجوز لهم تصرف فى المملكة .. فركب نائب السلطنة الى بيت القاضى فقال له الشيخ : « ما أرجع حتى أبيعكم فى السوق » ، فقال له نائب السلطنة : « ومن يقبض ثمننا اذا بعتنا » ؟ قال : « أنا » ، فقال : « وما تصنع به » قال : « اصرفه فى مصالح المسلمين » . « فما رجع حتى جمع

الأمراء كلها ، ونادى عليهم فى السوق ، فوكلوا جماعة فى مشتراهم ، وباعهم القاضى بأغلى الأثمان ، وقبض ثمنهم ، وصرفه فى مصالح المسلمين » .

ابن أياس ، **المرجع السابق** ، ص ٢٧٤.

(٢٩) عبد الرحمن الرافعى : **ثورة سنة ١٩١٩** ، **الجزء الأول** ، **الطبعة الثانية** ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

وممن وقعوا على هـذا النداء شيخ الأزهر ، والمفتى ، وبطريرك الاقبـاط ، ونقيب الأشراف ، ولطفى السيد ، ومصطفى النحاس ، وعبد العزيز فهمى ، ويوسف سابا ، وسينوت حنا ، وحافظ عفيفى ، وعبد الخالق ثروت ، وعدلى يكن ، وعلى شعراوى . وقد اعتذر رجال الوفد ـ فى تقريرهم الذى رفعوه الى الجنرال اللنبى ـ عن الثورة : « ان كل المصريين .. دفعهم اليأس الى اظهار ما فى نفوسهم ، كل يترجمه على شاكلته ، فالرجال المسئولون .. قد ترجموه بالاحتجاجات المختلفة ، وبالامتناع عن العمل .. وأما سكان الاقـاليم فأعرب عنه بعضهم بالظـاهرات السلميـة ، والبعض بالاعتداءات المختلفة التى بعضها موجب للأسف » ، **المرجع السابق** ، ص ٢٥١ .

(٣٠) **المرجع السابق** ، ص ١٠٢ ، والمعانى السابقة تكاد تتكرر حرفيا فى الكثير من البيانات والخطب والمحادثات والتقارير . ففى التقرير ـ السابق الاشارة اليه ـ يختتمه أعضـاء الوفد بأن « تلك هى حقيقة الوضـع الذى فيه بلادنا الآن ، بسطناها الى فخامتكم بالاختصار وبالحق نرجو أن تأمروا بتحقيقها ، والرجاء معقود بعدكم ان تزيلوا هـذا الاستياء بالقضـاء على أسبابه ، فان الاخذ بناصر أمة بأسرها أقـدس واجب على عظماء الرجال » .

(٣١) محمد ابراهيم الجزيرى : « سعد زغلول ـ ذكريات تاريخية طريفة » . مذكور فى : غالى شكرى : **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث** ، الطبعـة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٤٤ ، ٢٥٥ ، على التوالى .

(٣٢) الحق ان هـذا التصـور ليس وقفا على الفلاحين ، بل ان الشيوعيين المصريين الذين اعتقلوا أواخر الخمسينات وأوائل الستينات ـ على سبيل المثـال ـ لم يكفوا عن ارسال الشكاوى والبيانات عن مواقفهم السياسـية المؤيدة لعبد الناصر ، لا طلبا للافراج ، ولكن حتى « يعرف » حقيقة المواقف ، التى « شوهتها » الأجهزة فأصدر ـ عن لبس ـ قرارات الاعتقال .

(٣٣) فى قضية « دير مواس » ـ وهى أهم قضايا الثورة التى شـهدتها المحـاكم العسكرية البريطانية ـ بلغ عدد المتهمين ٩١ شخصا ، منهم ٥٩ شخصـا يتوزعون ما بين فلاح وشيال وخفير وصـانع ، وما يعرفه « الرافعى » بأنه من « الأهـالى » ، أى بنسبة ٦٦٪ تقريبـا . وقد نفذ الاعـدام فى ٣٤ شخصا ، منهم ٣٠ شخصا يتوزعون على الفئات السابقة « الدنيا » ، أى بنسبة أكبر من ٨٨٪ .

الرافعى ، **المرجع السابق** ، الجزء الثانى ، ص ٧٠ .

وقد تم استخراج الأرقام والنسب المئوية للفئات بمعرفتنا .

(٣٤) عمر عبد الرحمن : كلمة حق : مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن فى قضية الجهاد ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٥ ، ص ١١٥ .

(٣٥) المرجع السابق ، ١٢٣ .

(٣٦) نشير - فى ذلك ، أيضا - الى ظروف نشأة الاخوان المسلمين ، فى ارتباطها بالجزر الوطنى العام الذى أعقب ثورة ١٩١٩ ، وتصاعد القمع السياسى . ويلفت النظر أن الجماعة قد نشأت فى ظل وزارة « محمد محمود » المشهور بأنه « صاحب اليد الحديدية » .

(٣٧) الاهرام ، ٢٥ يوليو ١٩٨١ ، ص ١ .

المراجــع

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ العهد القديــم .

٣ ـ العهد الجديــد .

٤ ـ ابراهيــم شـــعلان : الشــعب المصرى فى أمثاله العامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢

٥ ـ ابن ايـــاس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، الهيئة المصـرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢

٦ ـ ابن قتيبـــة : الامامة والسياسة ، مؤسســـة الحلبى ، القاهرة ١٩٦٧

٧ ـ أحمد تيمور : الأمثال العامية ، الطبعة الثالثـــة ، لجنة نشـــــر المؤلفات التيمورية ، القاهرة ١٩٧٠

٨ ـ احمد رشدى صالح : الأدب الشــعبى ، الطبعة الثـــالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١

٩ ـ احمد صادق سعد : ست دراسات فى النمط الاسيوى للانتاج ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩

١٠ ـ أدونيس : الثابت والمتحول / ١ ـ الاصول ، الطبعة الأولى ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤

١١ ـ الأشـــعرى : مقالات الاسلاميين واختلاف المصــــلين ، الطبعــة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩

١٢ ـ ألف ليلة وليلة ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة (د٠ت)

١٣ ـ برستيد : تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، دار الكرنك ، القاهرة ١٩٦١

١٤ ـ برستيد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٠

١٥ ـ البغدادى : الفرق بين الفرق ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د ٠ ت)

١٦ ـ بيير مونتيه : الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقص منصور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥

١٧ ـ جان يويوت : مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، الألف كتاب ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦

١٨ ـ جرامشى : قضايا المادية التاريخية ، ترجمة فواز طرابلسى ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧١

١٩ ـ جمال حمدان : شخصية مصر ، الجزء الثانى ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨١

٢٠ ـ جيمس فريزر : الغصن الذهبى ، الجزء الأول ، ترجم باشراف الدكتور أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

٢١ ـ جيمس فريزر : الفولكلور فى العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

٢٢ ـ حسن حنفى : التراث والتجديد ، الطبعة الأولى ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

٢٣ ـ حسين مروه : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ، الطبعة الرابعة ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨١.

٢٤ ـ راشد البراوى : التفسير الاشتراكى للتاريخ : مختارات من فردريك انجلز ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨

٢٥ ــ رفعت السعيد : **منظمات اليسار المصرى : ١٩٥٠ ــ ١٩٥٧** ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣

٢٦ ــ **روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى** ، ترجمها الى الفرنسية جوستاف لوفيفر ، والى العربية على حافظ ، الألف كتاب ، مكتبة مصر ، القاهرة (د · ت)

٢٧ ــ زكى نجيب محمود : **ثقافتنا فى مواجهة العصر** ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٦

٢٨ ــ سيد عويس : **الابداع الثقافى على الطريقة المصرية** ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة (د · ت)

٢٩ ــ سيد عويس : **حديث عن المرأة المصرية المعاصرة** ، مطبعة أطلس ، القاهرة ١٩٧٧

٣٠ ــ سيرج سونيرون : **كهان مصر القديمة** ، ترجمة زينب الكردى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥

٣١ ــ الشهر ستانى : **الملل والنحل** ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة (د·ت)

٣٢ ــ طيب تيزينى : **من التراث الى الثورة** ، الطبعة الثالثة ، دار دمشق والجليل ، دمشق وبيروت (د · ت)

٣٣ ــ عبد الحميد يونس : **دفاع عن الفولكلور** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣

٣٤ ــ عبد الرحمن الرافعى : **ثورة ١٩١٩** ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥

٣٥ ــ عبد الله خورشيد البرى : **القبائل العربية فى مصر** ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

٣٦ ــ عبد المنعم حسن : **الفنون الشعبية فى يوغوسلافيا** ، دار المعارف ، القاهرة (د · ت)

٣٧ ــ عز الدين اسماعيل : **القصص الشعبى فى السودان** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

٣٨ ــ على عبد الواحد وافى : **علم اللغة** ، الطبعة السابعة ، دار نهضة مصر ، القاهرة (د · ت)

٣٩ ـ علي عبد الواحد وافى : **فقه اللغة** ، الطبعة الثامنة ، دار نهضة مصر ، القاهرة (د · ت)

٤٠ ـ على عبد الواحد وافى : **اللغة والمجتمع** ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١

٤١ ـ عمر عبد الرحمن : **كلمة حق** ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٥

٤٢ ـ غالى شكرى : **التراث والثورة** ، الطبعـة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩

٤٣ ـ غالى شكرى : **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث** ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨

٤٤ ـ فاروق خورشيد : **سيف بن ذى يزن** ، الطبعة الثانية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

٤٥ ـ فؤاد مرسى : **التخلف والتنمية** ، الطبعة الأولى ، دار المستقبل ، القاهرة ١٩٨٢

٤٦ ـ فرانكفورت ، وآخرون : **ماقبل الفلسفة** ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراســات والنشر ، بيروت ١٩٨٠

٤٧ ـ فريدرش فون ديرلاين : **الحكاية الخرافية** ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥

٤٨ ـ فوزى العنتيل : **الفولكلور ·· ماهو ؟** ، دار المعارف ، القاهــرة ١٩٦٤

٤٩ ـ ماركس وانجلز : **العمل المأجور ورأس المال** ، ترجمة فؤاد أيوب ، الطبعة الأولى ، دار دمشق ، دمشق ١٩٦٤

٥٠ ـ ماركس : **نصوص حول أشكال انتاج ماقبل الرأسمالية** ، ترجمــة لجنة باشراف صادق جلال العظم ، الطبعة الثــانية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٨١

٥١ ـ محمد بن أبى السرور : **القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب** ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة (د · ت)

٥٢ ـ محمد الجوهرى : علم الفولكلور ، الجزء الثانى : دراسة المعتقدات الشعبية ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠

٥٣ ـ مراسلات ماركس وانجلز ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشـــق ، ١٩٨١

٥٤ ـ محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين فى التراث العربى، سلسلة عالـــم المعرفة (٤٥) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨١

٥٥ ـ محمد على كمال الدين : الشرق الأوسط فى موكب الحضـــارة ، الجزء الثانى : الحضارات الشـــرقية القديمة ، دار النهضـــة العربية ، القاهرة (د ٠ ت)

٥٦ ـ محمد عمارة : نظرة جديدة الى التراث ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩

٥٧ ـ محمد فهمى عبد اللطيف : ألوان من الفن الشعبى ، المكتبة الثقافية، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤

٥٨ ـ المقريـــزى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (د٠ ت)

٥٩ ـ نايف خرما : أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ، سلسلة عالم المعرفة (٩) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٧٨

٦٠ ـ نبيلة ابراهيم : أشكال التعبير فى الأدب الشعبى ، الطبعة الثانية ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٤

٦١ ـ نبيلة ابراهيم : سيرة الأميرة ذات الهمة : دراســـة مقارنة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة (د ٠ ت)

الدوريـــــات

١ ـ جريدة «الاهرام» ، القاهرة .

٢ ـ مجلة «آخر ساعة» ، القاهرة .

٣ ـ مجلة « أكتوبر » ، القاهرة .

٤ ـ مجلة «التراث الشعبى» ، بغداد .

٥ ـ مجلة «شؤون عربية» ، تونس .

٦ ـ مجلة «فصول» ، القاهرة .

٧ ـ مجلة «فكر» ، باريس .

٨ ـ مجلة «قضايا عربية» ، بيروت .

٩ ـ جريدة «المساء» ، القاهرة .

١٠ ـ مجلة «عالم المعرفة» ، دمشق .

١١ ـ جريدة «الوفد » ، القاهرة .

للمؤلف

تأليـــف :

المسرح الشعرى العربى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، **القاهرة** ١٩٨٦

اشراقات (شعر) ، القاهرة ١٩٨٧

وردة الفوضى الجميلة (شعر) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، **القاهرة ١٩٨٧**

ترجمة وتقديم :

الغجر ·· وقصائد أخرى ، لبوشكين ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٨٢

غيمة فى بنطلون ·· وقصائد أخرى ، لماياكوفســـكى ،دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٥

الابداع القصصى عند يوسف ادريس ، كربرشويك ، دار شـــهدى ، القاهرة ١٩٨٧

تقريبا ·· وقصائد اخرى ، لريتسوس (تحت الطبع) ·

الشيطان ·· وقصائد أخرى ، لليرمونتوف (تحت الطبع) ·

الفهـــرس

رقم الايداع ٨٩٨٤/١٩٨٩

الترقيم الدولى ٠ ـ ٢٣٠٨ ـ ٠١ ـ ٩٧٧

الهيئة المصرية العامة للكتاب

القراءة للجميع
مكتبة الأسرة ٢٠٠٦



ستظل القراءة هى المظلة الرئيسية للبناء الروحى والفكرى والوجدانى للإنسان، والثقافة هى بكل المقاييس أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل و«ثقافة السلام» هى الضمان الأكيد لإرساء دعائم الأمن والسلام الاجتماعى، والتسامح ومكافحة العنف، ونشر العلم والمحبة والإخاء والديمقراطية، والتواصل مع الحضارات الأخرى.

سوزان مبارك

٢ جنيه

الهيئة المصرية العامة للكتاب
مهرجان القراءة للجميع
الطفل - الشباب - الأسرة
جمعية الرعاية المتكاملة